Безсмертіе *).

I.

Предсказанія науки.

Въ извѣстномъ смыслѣ наука только загромождаетъ путь къ разсужденію на эту тему, потому что, занимаясь фактами и выводимыми изъ нихъ законами, доступными внѣшнему воспріятію, она не въ состояніи отвѣтить на вопросъ о будущей жизни ни въ томъ смыслѣ, что она совершенно невозможна, ни въ другомъ, что къ ней, по крайней мѣрѣ, открытъ путь. Мало пользы доказывать посмертное бытіе на основаніи природы Божества, человѣка и универса:— матеріалистъ возражаетъ на это, что совсѣмъ нѣтъ никакой души, ни отдѣльнаго отъ тѣла духа. Прежде нежели обращаться къ философскому и религіозному доказательствамъ, предварительно необходимо указать, въ чемъ заблуждается матеріалистъ, и что будущая жизнь, по крайней мѣрѣ, возможна.

Въ какомъ отношеніи состоитъ современная наука къ вопросу о будущей жизни? Это послѣднее можно охарактеризовать однимъ словомъ: агностицизмъ. Одни изслѣдователи (Фарадей) соединяютъ искреннюю вѣру съ своими физическими изысканіями. Много другихъ отказываются отъ прямо-

*) Этотъ поучительный трактатъ приснопамятнаго о. Протопресвитера Евгенія Петровича Аквилонова († 1911, III, 30), занималъ его по своей темѣ давно, но фактически принадлежитъ, повидимому, къ позднимъ его произведеніямъ и найденъ почти вполнѣ приготовленнымъ къ печати, хотя издается теперь съ нѣкоторыми сокращеніями.

Ред.

го отвѣта на вопросъ, считая его не относящимся къ области ихъ научныхъ изслѣдованій и предоставляя вѣдаться съ нимъ философіи и богословію. Но значительное большинство согласно съ Дарвиномъ, Гексли, Спенсеромъ и Тиндалемъ въ заявленіи, что въ разсужденіи взятаго предмета нельзя ни доказать чего-либо, ни опровергнуть, и что никто не можетъ ни утверждать, ни отрицать посмертнаго существованія, по неимѣнію необходимыхъ фактовъ для соотвѣтствующаго сужденія. Они откровенно признаются въ томъ, что такъ какъ никто не въ силахъ понять таинственной качественности, называемой «жизнь», то никому не можетъ принадлежать и увѣренность въ ея загробномъ продолженіи. Таковы ихъ рѣчи. Не воспрещается надѣяться, но воспрещается утверждать.

Однако, при взглядѣ на такое, наиболѣе популярное, положеніе дѣла въ настоящее время, мы убѣждаемся въ томъ, что приведенными словами отвѣчаетъ не вся наука, а только одно естествознаніе. Естественно, что вопросъ о безсмертіи не принадлежитъ области физической науки, подобно какъ и другіе вопросы о высочайшихъ реальностяхъ жизни—о Богѣ, душѣ, о нравственномъ чувствѣ, объ аффектахъ, объ истинномъ, добромъ и прекрасномъ. И, однако же, они занимаютъ самое высокое мѣсто въ человѣческой конституціи. Съ такимъ же правомъ можно попытаться взвѣсить душевную эмоцію, опредѣлить специфическую тяжесть аффекта, или произвести химическій анализъ души, съ какимъ подвергнуть научной повѣркѣ неразрушимость душевной жизни,—но это относится уже къ царству духа, а не чувственнаго воспріятія. Но естествознаніе является только одною изъ многочисленныхъ научныхъ отраслей. Наука въ своемъ цѣломъ всеобъемлюща. Подъ нею разумѣется совокупность всего систематизированнаго знанія. Метафизическое знаніе достовѣрно не менѣе физическаго; что мы думаемъ и чувствуемъ—это настолько же реально, насколько и то, что мы видимъ и осязаемъ; факты нашей душевной жизни въ своей достовѣрности не уступаютъ нисколько фактамъ внѣшняго опыта. Одно естествознаніе можетъ оказаться не въ состояніи доказать или опровергнуть истину безсмертія; зато, взятая въ своемъ цѣломъ, наука представляетъ убѣдительныя доказательства въ пользу безсмертія, такъ что агностицизмъ окажется не въ силахъ отстоять занятую имъ позицію. Наше требованіе отъ естествознанія сводится къ тому, чтобы послѣднее призналось въ томъ, что, недоступ-

ная физическому доказательству, истина безсмертія этимъ еще не опровергается, а только имѣетъ предъ собой открытый путь къ доказательствамъ изъ другихъ областей знанія.

Впрочемъ, при всей его распространенности, этотъ взглядъ не является неоспоримымъ. Приходится считаться съ крайней позиціей матеріалистовъ, отнюдь не мирящихся съ сомнительнымъ положеніемъ проблеммы, но рѣшительно отрицающихъ будущую жизнь. По ихъ утвержденію, только одна матерія является субстанціей, всѣ же физическія явленія суть только произведенія матеріи, слѣдовательно, жизнь начинается вмѣстѣ съ тѣломъ и съ нимъ же кончается,—сознаніе рождается изъ мозговой матеріи и прекращается съ ея разрушеніемъ. «Физіологія», говоритъ Фогтъ, «опредѣленно и категорически свидѣтельствуетъ противъ индивидуальнаго безсмертія, равно какъ и противъ обособленнаго существованія души». «Мысль», по словамъ Молешотта, «есть движеніе матеріи: безъ фосфора нѣтъ мысли». «Съ упадкомъ и разложеніемъ своего матеріальнаго субстрата», утверждаетъ Бюхнеръ, «посредствомъ котораго онъ достигнулъ сознательнаго существованія и сталъ личностью, и отъ котораго находился въ зависимости, духъ долженъ прекратить свое бытіе». «Онтогенезисъ сознанія», говоритъ Геккель, «совершенно ясно показываетъ, что онъ— не «имматеріальная сущность», а только физіологическая функція мозга». Разстройство какой-нибудь одной части аппарата», говоритъ Дюрингъ, «сопровождается прекращеніемъ той или другой жизненной операціи, откуда слѣдуетъ, что гдѣ только распространяется жизнь, мы имѣемъ предъ собою лишь одну органическую функцію, а не Ding-an-sich (вещь въ себѣ) или выраженіе воображаемой сущности—душу. Эта основная пропозиція ведетъ къ отрицанію безсмертія души, потому что гдѣ нѣтъ души, тамъ не можетъ возникать и никакого вопроса объ ея смертности или безсмертіи».

Въ виду этихъ изумительно-поразительныхъ заявленій мы должны, прежде всего, отвѣтить матеріализму вообще, а затѣмъ уже постараться понять ту спеціальную его фазу, которая отправляется отъ произведеній мозга, а кончаетъ душою. Какъ это, вообще, возможно здравомыслящему человѣку положительно заявлять, что душа не существуетъ по смерти? Какъ онъ можетъ знать объ этомъ? Всѣ физическіе факты относятся къ заключенной въ тѣлѣ душѣ, но отнюдь не покрываютъ поля отдѣленной отъ тѣла души? Что въ земной

дѣйствительности душа никогда не существуетъ въ отдѣльности отъ тѣла,—это еще не доказываетъ того, что они поэтому неотдѣлимы другъ отъ друга. Для доказательства разрушимости души необходимо прослѣдить за смертью черезъ всю вселенную и рѣшительно удостовѣрить отсутствіе какого-либо духа на всемъ протяженіи, въ любой точкѣ, но этого сдѣлать никогда не могла и никогда не въ состояніи будетъ наука. И если бы это удалось сдѣлать съ однимъ или съ цѣлымъ милліономъ тѣлъ, то изъ этого еще не проистекаетъ необходимости—добытый результатъ прилагать къ другимъ милліонамъ. Слѣдовательно, если подобные упомянутымъ трезвые ученые, столь выдающіеся въ своихъ научныхъ областяхъ, выводятъ ложныя заключенія за границами послѣднихъ, категорически высказываясь противъ безсмертія души, то они нарушаютъ всѣ правила своей собственной науки и обнаруживаютъ догматизмъ, легковѣріе, предубѣжденіе и ложную индукцію въ значительно бо́льшей степени, нежели самый консервативный христіанинъ. Законныя претензіи естествознанія могутъ состоять только въ томъ, что здѣсь, на землѣ, сознаніе никогда не существуетъ въ отдѣльности отъ мозга; что же касается посмертнаго бытія сознанія въ отрѣшенности отъ мозга, то наука по этому вопросу абсолютно́ ничего сказать не можетъ. Здѣсь умѣстно сослаться на извѣстный аргументъ Бо́тлера, что все, теперь существующее, имѣетъ въ свою пользу, по крайней мѣрѣ, гаданіе насчетъ непрерывнаго существованія, исключая возможности доказать бытіе чего-то такого, чѣмъ необходимо пресѣкалось бы это существованіе. Если нельзя доказать, что со смертью уничтожается душа, то уже самый фактъ существованія души теперь дѣлаетъ вѣроятнымъ продолженіе такого существованія и за гробомъ. Подобно тому, какъ фактъ однообразія природы, регулярности восхода и заката солнца, временъ посѣва и жатвы, морского прилива и отлива дѣлаетъ вѣроятнымъ продолженіе э́тихъ явленій и впредь, такъ и фактомъ существованія души оправдывается ожиданіе продолженія послѣдняго и по смерти, пока не будетъ доказано, что смерть есть уничтоженіе души. Но доказать, что смерть означаетъ собою разрушеніе души, можно или исходя изъ природы самой смерти, или отъ аналогіи. Не зная, однако, что такое представляетъ собою сама смерть, нельзя выводить заключенія о разрушеніи души на основаніи природы смерти; и, не имѣя возможности знать, что происходитъ съ животными

по смерти, мы опять не въ состояніи, по аналогіи, утверждать уничтоженіе души. Вслѣдствіе этого остается мѣсто для предположенія, опирающагося на фактъ теперешняго существованія души и отсутствія причинъ къ его прекращенію, что для души откроется загробное бытіе. Если бы, даже, кто нибудь сталъ утверждать, что Бога нѣтъ и, слѣдовательно, люди смертны, то онъ оказался бы иллогичнымъ съ его же точки зрѣнія, потому что, если мы существовали нѣкогда безъ Бога, то въ правѣ предполагать, по крайней мѣрѣ, что и впредь будемъ существовать безъ Него. Въ концѣ концовъ, даже самый крайній взглядъ атеистическаго матеріалиста можетъ логически привести послѣдняго къ агностицизму, по которому ничего доказать невозможно; за то земное существованіе благопріятствуетъ мнѣнію о продолженіи его и не лишаетъ человѣка надежды на лучшій міръ [1]).

Весьма многіе факты свидѣтельствуютъ о томъ, что наша душа, а не матерія мозга является госпожой положенія. Здѣсь обыкновенно выступало съ своимъ неумолимымъ приговоромъ то направленіе въ философіи и естествознаніи, по которому всякое познаніе является результатомъ чувственности; что всѣ поразительныя проявленія человѣческаго интеллекта представляютъ собою только результатъ дѣйствія глазъ, ушей, носа, языка и рукъ; что нѣтъ ничего въ интеллектѣ, чего напередъ не было бы въ чувствахъ. Лейбницъ отвѣчалъ на это: поистинѣ, нѣтъ ничего въ интеллектѣ, чего не было бы напередъ въ чувствахъ, исключая самый интеллектъ. Какъ же доказать это? Доказательство продолжилъ Кантъ. По его мнѣнію, человѣческая душа надѣлена способностями, законами и условіями, предшествующими чувственному воспріятію, такъ что, возбужденная впечатлѣніями отъ внѣшнихъ предметовъ, она затѣмъ раскрываетъ таящіяся въ ней силы, употребляя и воспитывая чувства и, такимъ образомъ, производя знаніе, тогда какъ одни чувства оказываются въ совершенно безпомощномъ положеніи безъ сокровенныхъ силъ сознанія, лежащаго въ основѣ пріобрѣтенія всякаго знанія.

Тѣмъ не менѣе у каждаго раждается вопросъ: какъ можетъ мыслить душа безъ своего орудія—мозга? На какой основѣ

---

[1]) Развитіе и обоснованіе идеи самостоятельности душевной жизни человѣка см. въ докторской диссертаціи о. *Е. П. Аквилонова* О физико-телеологическомъ доказательствѣ бытія Божія (Спб. 1905), стр. 125 сл.

будетъ дѣйствовать сознаніе по разлученіи съ мозговой матеріей? Единственный способъ проявленія человѣческой мысли здѣсь, на землѣ,—тотъ, что душа имѣетъ свои органы въ мозгу, въ нервахъ и мускулахъ. Что будетъ служить ей «медіумомъ», ея орудіемъ по разлученіи съ тѣлеснымъ организмомъ? Или, какъ выражались современные ап. Павлу совопросники (I Кор. XV, 35), «коимъ же тѣломъ пріидутъ»?

Апостолу Павлу этотъ вопросъ представлялся безумiемъ, ибо нелѣпо думать, что можетъ полагаться предѣлъ Божію всемогуществу, или что Богъ не въ состояніи дать тѣло душѣ, какъ это будетъ Ему благоугодно,—подобно тому, какъ Онъ сотворилъ различно организованныя существа для жизни въ противоположныхъ, повидимому, средахъ, каковы вода, земля и воздухъ, при чемъ пространство является въ видѣ дифференtныхъ формъ по отношенію къ матеріи. И подобно тому, какъ вновь прорастающее изъ гніенія пшеничное зерно обнаруживаетъ жизнь, раждающуюся по смерти, тождество—при цѣломъ рядѣ перемѣнъ, такъ и динамическая энергія сознанія переживетъ тѣлесную смерть и сохранитъ свой типъ въ прославленной формѣ.

Нашъ испытующій разумъ не долженъ только предаваться пагубному сомнѣнію въ Божіемъ всемогуществѣ, встрѣчаясь съ необычною проблеммой насчетъ возможности безтѣлеснаго сознанія, по дѣйствію этого всемогущества. Очевидно, мы пока не въ состояніи постичь свойства той духовной сферы, въ которую сами еще не вошли, и которая совершенно непохожа на ту, которую мы опытно познали. Однако, кое-что и намъ доступно изъ этой отдаленной сферы. Въ продолженіе своего тѣлеснаго пребыванія сознаніе можетъ содержать въ себѣ нераскрывшіяся силы и способности, благодаря которымъ оно оказывается готовымъ къ посмертному существованію безъ употребленія органовъ чувствъ. Затѣмъ, сознаніе можетъ быть облечено духовнымъ тѣломъ, о которомъ пишетъ ап. Павелъ, земное же наше тѣло является только хранилищемъ динамической силы, и, такимъ образомъ, тѣло духовное служитъ орудіемъ для выраженія сознанія въ загробномъ мірѣ. Всякій организмъ, по словамъ Джозефа Кука, образуется жизненнымъ принципомъ, существующимъ прежде самаго организма, и, слѣдовательно, можетъ существовать такъ же и по смерти послѣдняго, воспроизводя организмъ самъ для себя, подобно тому, какъ падающій съ дерева плодъ уноситъ въ себѣ самомъ зерно,

заключающее организмъ будущаго дерева. А что динамическая сила нашей духовной жизни, дѣйствительно, переживетъ тѣло и воспроизведетъ соотвѣтствующій себѣ организмъ,—это станетъ въ высшей степени вѣроятнымъ, когда мы взглянемъ на дѣло съ чисто нравственной точки зрѣнія и въ связи съ Верховнымъ Устроителемъ нравственнаго міропорядка. Если, потомъ, мы обратимся къ нашему основному различенію и обратимъ вниманіе на то, что сознаніе не есть произведеніе мозга, но заправляетъ послѣднимъ, то склонимся въ пользу той мысли, что оно можетъ имѣть скрытыя для своего существованія силы и въ своемъ трансцендентальномъ существованіи можетъ употреблять, въ качествѣ служебнаго орудія, новое духовное тѣло.

Скажутъ, пожалуй: «все это таинственно»! Несомнѣнно, только не больше, по сравненію съ общепринятыми положеніями современнаго естествознанія, каковы, напр., гипотезы притяженія, атомовъ, энергіи, вибраціи и клѣточекъ. Если атомъ содія можетъ пережить разложеніе соли, воды, хлѣба, пищеваренія, ассимиляціи, циркуляціи, и при томъ еще сохранить въ неповрежденности каждое изъ принадлежащихъ ему свойствъ, то почему же это не простереть и на жизненно-динамическую способность сознанія? Если самый незначительный кусочекъ мускуса въ состояніи выдѣлять изъ себя частицы, которыхъ достаточно для наполненія довольно большого пространства въ теченіе цѣлыхъ мѣсяцевъ, безъ уменьшенія, при этомъ, своего вѣса хотя бы въ самой незначительной степени, то почему же наша душа не можетъ продолжать существованіе въ открывшейся предъ нею пустотѣ? Наступающая по смерти перемѣна представляется ли болѣе значительной по сравненію съ разложеніемъ воды, при которомъ она перестаетъ быть вкусною, освѣжающею, искрящеюся жидкостью и обращается въ воспламеняющійся, вредный и невидимый газъ и въ твердое, соединенное съ желѣзомъ, тѣло? И, однако, ни одинъ изъ перечисленныхъ элементовъ не уничтожается. Ученые естествовѣды утверждаютъ непрерывное существованіе субстанцій, не смотря на представляющееся чувствамъ совершенное ихъ уничтоженіе. Если химикъ можетъ взять серебряную чашу, погрузить ее въ азотную кислоту и сдѣлать такъ, что она совсѣмъ исчезнетъ, а затѣмъ введеніемъ мѣди осадить серебро на дно, извлечь, расплавить, отлить его и возвратить вамъ назадъ ту же чашу безъ малѣйшаго въ ней измѣненія, то что

же невѣроятнаго въ томъ утвержденіи, по которому Великій Химикъ вселенной можетъ сдѣлать, по крайней мѣрѣ, то же самое? Когда вы входите въ темную комнату, въ которой лучъ свѣта падаетъ на черное пятно,—вамъ ничего не видно. Станете ли вы, по этому, утверждать, что въ комначѣ совсѣмъ нѣтъ свѣта? Въ такомъ случаѣ положите апельсинъ на линіи свѣта,—и комната въ тотъ же моментъ сдѣлается желтою, а это значитъ, что свѣтъ находился въ комнатѣ, не смотря на невоспріимчивость къ нему нашего зрѣнія. Подобнымъ же образомъ фотографическая пластинка открываетъ звѣзды, недоступныя зрительному воспріятію, микрофонъ—неслышимые ухомъ звуки, болометръ—неощущаемую нашей кожей чувствительность. Повсюду наука докладываетъ намъ о томъ, что сумма знаній, пріобрѣтаемыхъ нами посредствомъ нашихъ ограниченныхъ чувствъ, оказывается весьма ничтожной по сравненію съ необъятной областью, недоступною чувственному воспріятію, и что много предметовъ на небѣ и на землѣ, о которыхъ и не снилось нашимъ мудрецамъ.

Нельзя себѣ представить чего-либо болѣе опрометчиваго,—по сравненію съ невѣріемъ въ бытіе отшедшаго изъ тѣла духа, только потому, что кто-либо не въ состояніи совершенно постигнуть его, въ то, время какъ мы вѣримъ въ тайны окружающей насъ вселенной и допускаемъ ихъ, не зная о нихъ ровно ничего. Съ такимъ же правомъ кто-либо могъ бы заявить, что онъ не вѣритъ въ электричество, потому что ничего не въ состояніи понять въ его реальной природѣ. Или объясните, если можете, какимъ образомъ называемыя свѣтомъ и теплотою эѳирныя волны кооперируютъ, проницаютъ и окрашиваютъ твердыя тѣла, жидкости и газы, или проходятъ сквозь толщу тяжеловѣснымъ субстанцій, для нихъ какъ бы несуществующихъ, или, въ качествѣ молніеносныхъ вѣстниковъ, стремительно несутся вокругъ земного шара? Рѣшительно непостижимо, что каждый фіолетовый лучъ состоитъ изъ шести сотъ девяносто девяти билліоновъ колебаній въ секунду, и что каждый свѣтовой лучъ пересѣкаетъ всѣ другіе свѣтовые лучи на цѣломъ протяженіи и, все-таки, безпрепятственно устремляется по прямой линіи. Наука допускаетъ и большее: часто она принимаетъ явныя и необъяснимыя противорѣчія. Кислоты, щелочная соль и вода, какъ извѣстно, имѣютъ близкое химическое сродство, сильное взаимное притяженіе, почему и стремятся, въ случаѣ ихъ соединенія, къ совмѣстной комбинаціи.

Однако, посредствомъ гальваническаго электричества и асбеста, химикъ можетъ сдѣлать чашу изъ алкали и другую—изъ ацида, мѣняетъ ихъ положенія, при чемъ та и другая перекрещиваютъ поставленную между ними чашу воды; всѣ три субстанціи находятся въ постоянномъ контактѣ и, тѣмъ не менѣе, не образуютъ никакой комбинаціи. Столь поразительное противорѣчіе, какъ этотъ перерывъ химическаго сродства, является неразрѣшимой загадкой. Или, далѣе, объясните тайну недавно открытаго элемента—радія, испускающаго теплоту и проницающій свѣтъ безъ сгоранія, безъ истощенія или какого-либо химическаго измѣненія. Краеугольнымъ камнемъ современнаго естествознанія служитъ законъ, по которому ничто не совершается безъ затраты требуемаго количества энергіи,—и вотъ предъ нами оказывается субстанція, постоянно порождающая свѣтъ и теплоту, непрерывно выпускающая цѣлый потокъ матеріальныхъ частицъ, безъ воспособленія со стороны какого-либо внѣшняго источника энергіи. Однако физики принимаютъ, экспериментируютъ и утилизируютъ это явное противорѣчіе ихъ законамъ, будучи рѣшительно не въ силахъ объяснить такую тайну. Затѣмъ, посредствомъ прибавленія кислотъ, безцвѣтная жидкость можетъ измѣниться въ темную, видоизмѣниться въ прозрачную; но какъ избирательное сродство въ кислотахъ, металлахъ и щелочахъ производитъ попеременно поглощеніе и передачу свѣта,—для насъ это остается совершенно непостижимымъ. Или кто можетъ объяснить, какимъ образомъ каждый кусокъ большого магнита, разбитаго на тысячи частей, самъ становится малымъ магнитомъ, имѣющимъ два полюса, подымающимъ свою собственную тяжесть, притягивающимъ желѣзо, не смотря на промежуточныя тѣла, сообщающимъ свою силу, безъ умаленія ея, при соприкосновеніи съ желѣзными предметами, и, когда бываетъ повѣшенъ, берущимъ такое же направленіе, какое указывается другими частицами? Кто можетъ объяснить тайны притяженія, процессы питанія и роста животнаго и растительнаго царства, дѣятельность органовъ чувствъ, способъ перцепціи или происхожденіе жизни? Несомнѣнный прогрессъ знанія въ отношеніи неразрушимости атомовъ, эквивалента и соотношенія силъ, повидимому, является пережиткомъ сознанія въ соотвѣтствіи съ сокровенными тайнами природы.

Еще изъ временъ сѣдой древности наука утверждала, что человѣческій умъ долженъ смотрѣть на міръ сквозь призму

явленій. Земля представляется наблюдателю плоской; солнце кажется вращающимся вокругъ земли; и въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ люди довѣряли непосредственному впечатлѣнію. Но разсудокъ восторжествовалъ, въ концѣ концовъ, надъ чувствомъ и чрезъ видимость дошелъ до реальности. Смерть представляется окончаніемъ всего; однако посредствомъ тысячи указаній разумъ научаетъ смотрѣть сквозь самую смерть и за предѣлами гроба созерцать вѣчную жизь. Если, теперь, мы допускаемъ тайны одинаково поразительныя въ окружающей насъ физической природѣ, то почему же мы станемъ медлить признаніемъ посмертнаго бытія, на основаніи тысячи предуказаній, ссылаясь только на непостижимость его нашему пониманію? «Существуетъ философія», пишетъ Викторъ Гюго, «отрицающая безконечное. Есть еще и такая, по ученію которой нѣтъ грѣха; имя такой философіи—ослѣпленіе. Недостаточность нашихъ чувствъ считать за источникъ истины представляетъ собою несомнѣнное доказательство человѣческой слѣпоты».

Второй сильный аргументъ, представляемый наукой въ пользу самостоятельнаго существованія души послѣ разрушенія мозговой субстанціи, происходитъ изъ постепеннаго открытія закона *эволюціи*. На первый взглядъ этотъ необъятный процессъ универса представлялся свидѣтельствомъ противъ безсмертія. Когда человѣчество открыло, что вселенная, какъ она существуетъ теперь, яко бы произошла не сразу, а образовывалась постепенно въ продолженіе цѣлаго ряда вѣковъ, что планеты произошли изъ туманной матеріи, всѣ живые организмы, включая сюда и человѣка,—изъ немногихъ примитивныхъ жизненныхъ формъ, или отъ одной, съ модификаціей или варіаціей, посредствомъ борьбы за существованіе, естественнаго подбора и побѣды сильныхъ надъ слабыми,—оно тревожно спрашивало себя: гдѣ же здѣсь мѣсто для души? Человѣкъ представляетъ собою не больше, какъ только развитое, благодаря естественному подбору, животное! Но болѣе основательная наука открыла мѣсто для души. Не входя въ обсужденіе сомнительныхъ эволюціонныхъ предположеній, остановимся лишь на томъ, что прямо относится къ предмету нашей рѣчи.

По прежнему взгляду на эволюцію, человѣкъ произошелъ путемъ послѣдней; теперь нашли болѣе правильнымъ обратное выраженіе, что самая *эволюція произошла отъ человѣка*, т. е., что объектомъ, намѣреніемъ, цѣлью необъятной схемы

съ самаго начала служило совершенствованіе человѣчества; какъ для монумента предварительно воздвигается основа, такъ и эволюція произошла для человѣка, какъ ея вѣнца и завершенія. Слѣдуя, шагъ за шагомъ, по пути эволюціи, мы видимъ, что ея система состояла въ прогрессивномъ развитіи къ достиженію болѣе и болѣе высокихъ формъ жизни, съ сохраненіемъ всего прошлаго совершенства и съ постепеннымъ пріобрѣтеніемъ еще бо́льшаго, посредствомъ восхожденія чрезъ неорганическое и органическое къ духовной жизни и къ сознанію, до высшей точки развитія въ человѣкѣ. Такой же самый процессъ, затѣмъ, продолжается и въ человѣкѣ, устремляясь къ самому высокому въ послѣднемъ, чѣмъ отличается человѣкъ отъ другихъ тварей, т. е., своей разумной и нравственной природой. Душевная эволюція постепенно проявляется въ тождествѣ самосознанія, въ умѣ, въ пониманіи, въ сознаніи свободы и нравственной отвѣтственности, включительно до высшей эволюціонной стадіи—въ чувствахъ симпатіи, любви и самопожертвованія. Въ чемъ же состоитъ завершительная цѣль этого процесса? Только ли въ развитіи рода человѣческаго? Въ томъ ли, что каждое поколѣніе подымается на высшую ступень умственнаго и нравственнаго развитія? Несомнѣнно, что это такъ, но не все, потому что, по научнымъ же даннымъ, земля со всею своей цивилизаціей исчезнетъ, и, если конечною цѣлью эволюціи служило только развитіе человѣчества, то процессъ, обнаруживавшій на всѣхъ стадіяхъ своего развитія столько логическаго порядка и разума, внезапно завершился бы ничтожествомъ. Отсюда ясно видно, что объектомъ разсматриваемаго процесса служитъ развитіе высшихъ способностей въ человѣкѣ, его духовное усовершенствованіе. Такъ, восходящая отъ эгоистической дикости до героическаго самопожертвованія, человѣческая эволюція свидѣтельствуетъ о томъ, что земной міръ служитъ только первымъ этапомъ на пути къ высочайшему совершенству. Здѣсь-то, именно, происходитъ соглашеніе вѣры съ знаніемъ. Наука настойчиво утверждаетъ, что конечная цѣль жизни состоитъ въ духовномъ усовершенствованіи человѣка; однако, не взирая на свои старанія, она не въ силахъ достигнуть искомаго идеала. На этой стадіи въ помощь наукѣ приходитъ религія и поставляетъ человѣка въ соотношеніе съ духовными реальностями, вдохновляющими, руководящими и помогающими ему въ стремленіи къ этому идеалу. Наука приводитъ человѣка только къ по-

лошвѣ Гиммалаевъ, показываетъ ему тропу и снѣжныя вершины, возвышающіяся въ небесномъ эѳирѣ надъ плавающими облаками; но у нея не достаетъ силъ вести его въ далекую высь, и,—безпомощная,—она падаетъ въ изнеможеніи. Въ это время за его руку берется религія, возноситъ его вверхъ, поддерживаетъ и ведетъ такъ, чтобы онъ могъ продолжать крутой подъемъ сквозь облака смерти, къ той блаженной цѣли, которую видѣла, но была не въ силахъ достигнуть сама наука. Таковъ единый процессъ человѣческой эволюціи, производимой сотрудничествомъ вѣры съ знаніемъ, въ направленіи къ цѣли высшаго совершенства.

Разсматривая въ цѣломъ этотъ телеологическій процессъ, разумно ли допустить возможность, что онъ совершенно рушится, уничтожится и, въ концѣ концовъ, завершится безсмысленнымъ хаосомъ? Можетъ ли человѣческій разумъ, хоть на мгновеніе, допустить мысль, что цѣлый универсъ,—если стать на точку зрѣнія эволюціонной теоріи,—мучительно трудился и пережилъ столько ужасныхъ катаклизмъ лишь затѣмъ, чтобы, предоставивъ вѣнцу творенія—человѣку восемь или девять десятилѣтій жизни, при совершенной невозможности осуществить свой идеалъ, въ концѣ концовъ низвергнуть его въ бездну безсмысленнаго небытія? Если невѣроятной представляется мысль о какомъ-либо знаменитомъ ваятелѣ, неутомимо трудившемся надъ художественнымъ произведеніемъ, не взирая на нищету и всякія лишенія, только бы довести его до конца, и, наконецъ, достигнувшемъ цѣли, но только затѣмъ, чтобы въ одно мгновеніе разбить въ куски плоды долголѣтняго труда, терпѣнія и жертвъ; то во сколько же болѣе невѣроятною является мысль о Творцѣ, созидавшемъ совершеннѣйшее изъ существъ—человѣка съ тою единственною цѣлью, чтобы въ одинъ несчастный день низвергнуть его въ бездну небытія?!. «Захотите ли вы», спрашиваетъ Эмерсонъ, «приложеніемъ неусыпныхъ заботъ и трудовъ произвести изъ воспитываемыхъ вами дѣтей образцы совершенства и, затѣмъ, вдругъ разстрѣлять ихъ?» Такимъ образомъ, неисчислимое множество понесенныхъ цѣлою системою трудовъ служитъ залогомъ посмертнаго существованія человѣка.

Итакъ, непререкаемый *законъ эволюціи состоитъ въ сохраненіи превосходнѣйшаго*. Но высшимъ и предпочтительнѣйшимъ, по сравненію съ цѣлымъ твореніемъ, произведеніемъ является моральная природа человѣка. Какимъ же, спрашивается, образомъ этотъ законъ оказался бы безсильнымъ въ

отношеніи къ самому драгоцѣнному произведенію вселенной? Неужели послѣдняя такъ ревниво и въ продолженіе длиннаго ряда вѣковъ сохраняла свои превосходныя произведенія только для того, чтобы съ необыкновенно-преступнымъ легкомысліемъ разбить вдребезги это высочайшее произведеніе? Однако, кто-нибудь возразитъ: существованіе добродѣтели обезпечивается преемствомъ поколѣній, и человѣкъ, такимъ образомъ, уже на землѣ получаетъ безсмертіе, совершенно не имѣя нужды въ духовномъ. Ошибочность такого возраженія обнаруживается, даже, при самомъ бѣгломъ взглядѣ на жизнь вселенной, какъ цѣлаго, потому что, согласно съ научными данными, всѣ обитатели земной планеты умрутъ, съ теченіемъ времени, а универсъ уничтожится. Что же представитъ собой реальная жатва? Да ничего! Вѣроятно ли, что затраченный универсомъ титаническій трудъ продолжался цѣлыя тысячелѣтія только ради уничтоженія?

Вотъ еще другой методъ превращенія доказательства. Объектомъ эволюціи, какъ мы уже видѣли, служитъ совершенствованіе человѣка,—отдѣльныхъ личностей и цѣлыхъ обществъ. Но ограниченность нашихъ физическихъ организмовъ и среды дѣлаютъ недостижимымъ полное усовершеніе здѣсь, на землѣ. Къ послѣднему можно только въ нѣкоторой степени приближаться, но никогда вполнѣ не достигать его. Слѣдовательно, завершеніемъ этого процесса указывается на загробное бытіе индивидуумовъ и обществъ. Въ противномъ случаѣ, повидимому, раціональная, на пространствѣ цѣлыхъ тысячелѣтій, система окажется совершенно—несостоятельной въ своемъ кульминаціонномъ пунктѣ, потому что одно изъ двухъ: *или человѣкъ безсмертенъ, или универсъ-сплошная ошибка.* По тѣлу человѣкъ близокъ къ совершенству, но умственныя и нравственныя потенціи его находятся только въ процессѣ. Если бы эволюція завершалась здѣсь, то мы имѣли бы готовый фундаментъ съ отстроеннымъ только наполовину храмомъ. Если человѣкъ уничтожается по смерти, то онъ является роковою ошибкой творенія. Цѣлый процессъ оказывается только вѣковымъ произрастаніемъ, не достигающимъ поры расцвѣта. «При отрицаніи безсмертія души», говоритъ Ле-Контъ, «этотъ прекрасный космосъ, развивавшійся въ возрастающей красѣ цѣлые милліоны лѣтъ,—въ случаѣ, если бы его эволюція завершилась, и все минуло бы безслѣдно,—оказался, какъ бы никогда не существовавшимъ,—пустой мечтой, безсмысленной и ничего не значащей сказкой».

Итакъ, нѣтъ никакого посредства между двумя альтернативами: или эволюція (какъ безсмысленная) должна пріостановиться, или мы должны жить по смерти. Длинный рядъ минувшихъ лѣтъ, въ теченіе которыхъ развертывалось богатѣйшее разнообразіе жизни, служитъ залогомъ ея дальнѣйшаго продолженія. Слѣдовательно, въ безсмертіи мы должны достигать возможнаго для насъ совершенства. Намъ остается избрать одно изъ двухъ: или безсмысленный универсъ хаотическаго бытія, безъ порядка и цѣли, или прогрессивно-гармоническое развитіе, стремящееся, посредствомъ безсмертія, къ достиженію высочайшей цѣли. Все знаніе построяется на убѣжденіи, по которому вселенная представляетъ собою порядокъ, выраженіе творческаго разума. Предположеніе о твореніи, какъ только о безсмысленномъ хаосѣ, было бы роковымъ для науки. Но если твореніе мыслится, какъ выраженіе логически разумнаго порядка, проходящаго въ теченіе всего космическаго процесса, то безумно думать, что онъ исчезнетъ въ завершительной стадіи послѣдняго. Разумный порядокъ цѣлаго универса, такимъ образомъ, содержитъ въ себѣ истину безсмертія души. «Высшее благо практически», по словамъ Канта, «является возможнымъ только подъ условіемъ безсмертія души».

II.

Предсказанія философіи.

Въ нѣкоторомъ смыслѣ философія покрываетъ всѣ три отдѣла человѣческой мысли, потому что «любовь къ мудрости» означаетъ, вообще, организованную сумму всѣхъ высшихъ истинъ, совершенное знаніе человѣческихъ дѣлъ, всеобъемлющій синтезъ человѣка въ отношеніи къ универсу. Впрочемъ, существуютъ извѣстныя области метафизики, психологіи, логики и спекулятивнаго знанія, представляющія собой отдѣльныя научныя отрасли. Каковы же нѣкоторыя предсказанія о безсмертіи, происходящія изъ этого обширнаго царства науки? Что можетъ сказать философія въ подтвержденіе вѣры въ загробную жизнь?

На первомъ мѣстѣ стоитъ доказательство, опирающееся на *всеобщность этой вѣры*. Всѣ люди, за немногими исключеніями, на всѣхъ мѣстахъ и во всѣ времена вѣровали въ будущую жизнь. Это убѣжденіе столь же древне и общераспро-

страненно, какъ и родъ человѣческій, произвольно, независимо и сильно, даже, и въ томъ случаѣ, когда не происходитъ изъ Откровенія, преданія или авторитета. По словамъ Цицерона, оно относится къ разряду тѣхъ великихъ истинъ, которыя раждаются вмѣстѣ съ нами. Оно не является, какъ нѣкоторые полагаютъ, результатомъ вѣры первобытнаго человѣка въ сновидѣнія и въ духовъ, а скорѣе эти послѣднія происходятъ изъ неодолимаго самоутвержденія сознанія, которое не могло не чувствовать себя продолжающимъ загробное бытіе. Больше того, значительно различающіяся между собою идеалы загробнаго міра, начиная отъ грубо-чувственныхъ представленій до парадиза, отъ Валгаллы до Нирваны, свидѣтельствуютъ о томъ, что эта вѣра не заимствовалась однимъ народомъ у другого, а раждалась независимо и самобытно въ каждомъ народѣ, по всему земному шару. Представленія о посмертномъ существованіи различаются между собою въ томъ или другомъ отношеніяхъ, но вполнѣ согласны въ самомъ фактѣ, удостовѣряя, что они являются глубокимъ инстинктивнымъ убѣжденіемъ, насажденнымъ Самимъ Творцомъ въ сердцѣ каждаго человѣка. Слѣдовательно, тотъ фактъ, что только съ теченіемъ времени, съ развитіемъ своего самосознанія, люди стали доискиваться разумныхъ доказательствъ вѣры въ безсмертіе, свидѣтельствуетъ не противъ, а, наоборотъ, въ защиту этой вѣры, и показываетъ только то, что прежде они не имѣли въ томъ большой нужды, но самая вѣра была ихъ оригинальнымъ инстинктомъ.

Нѣкоторые мыслители отвергаютъ этотъ, основывающійся на всеобщности вѣры, аргументъ только потому, что не постарались хорошенько разсмотрѣть его отличительныя особенности. Дѣйствительно, всеобщность сама по себѣ еще не служитъ доказательствомъ, потому что всѣмъ хорошо извѣстно, что люди временами вѣровали въ несомнѣнно ложное, какъ, напр., въ то, что земля представляетъ собою плоскость, въ обращеніе солнца вокругъ земли. Сама по себѣ древность—еще не доказательство, потому что и суевѣрія такъ же древни. Но, когда послѣднія пережили цѣлые вѣка, то этотъ фактъ обусловливался не лживостью ихъ, а зерномъ содержавшейся въ нихъ истины. Однако, различіе двухъ видовъ этого аргумента сводится къ слѣдующему: въ томъ случаѣ, когда универсальная вѣра основана на заблужденіи, съ теченіемъ времени она или отвергается, или видоизмѣняется, тогда какъ *эта вѣра въ безсмертіе никогда не измѣнялась по существу*,

начиная съ незапамятныхъ временъ, а только прогрессировала, развивалась, укрѣплялась, непрерывно возвышалась и очищалась, по мѣрѣ преуспѣянія рода человѣческаго, достигнувъ своего зенита у высшихъ народовъ и, среди этихъ послѣднихъ, у лучшихъ и мудрѣйшихъ изъ ихъ представителей. Мало того, вѣра въ безсмертіе могущественно содѣйствовала человѣческому прогрессу, являясь однимъ изъ сильнѣйшихъ факторовъ моральнаго развитія личности, лежащимъ въ основѣ ея высочайшей цѣнности, неприкосновенности жизни, и достиженія ею своего кульминаціоннаго пункта въ безбрежной вѣчности. Можно ли, въ виду этого, думать, что такое неодолимое инстинктивное сознаніе, существующее независимо и повсюду, во всей человѣческой семьѣ, начиная съ незапамятныхъ временъ, непрерывно очищавшееся отъ примѣси всякой неправды и возраставшее въ силѣ, выражающее чаянія *всего рода человѣческаго*,—можно ли допустить, что оно не имѣетъ подъ собой реальной основы? Неужели цѣлый родъ человѣческій, съ самаго начала своего существованія и до настоящаго времени, оказывается обманувшимся въ одномъ изъ самыхъ оригинальныхъ своихъ инстинктовъ, послѣ того какъ онъ же сдѣлалъ столь поразительные успѣхи во всѣхъ другихъ областяхъ жизни и знанія? Эта всеобщность вѣры въ безсмертіе, открывшейся на самой ранней зарѣ историческаго бытія человѣчества, укрѣпленная и возвышенная посредствомъ прогресса, получаетъ необыкновенно-важное значеніе въ глазахъ каждаго мыслящаго человѣка, служа выраженіемъ заключеннаго внутри насъ залога безсмертія.

Затѣмъ, опредѣлимъ цѣну подвергавшагося часто оспариванію доказательства по *аналогіи*. Безспорно, что аналогія не можетъ привести къ логическому заключенію, пока не показано, что духовная область соотвѣтствуетъ законамъ физической. Аргументировать отъ одной къ другой можно только на основѣ дознанной ихъ гармоніи. Но если существуетъ Творецъ вселенной, то не является ли болѣе вѣроятнымъ и болѣе естественнымъ предположеніе, что Ему было угодно создать двѣ половины, составляющія единое гармоническое цѣлое, нежели другое, по которому Онъ сотворилъ ихъ находящимися въ постоянномъ конфликтѣ и противорѣчіи? Не представляется ли болѣе разумнымъ мыслить, что Онъ восхотѣлъ создать непрерывность между матеріальнымъ и духовнымъ міромъ, съ необъятнымъ круговращеніемъ силъ, распространяющихся по

обѣимъ гемисферамъ, нежели допустить противоположное, что законами и порядками одной уничтожаются законы и порядки другой? Несомнѣнно, что также невозможно отъ чисто-физическаго явленія аргументировать къ физико-спиритуальной перемѣнѣ, какъ, напр., отъ превращенія гусеницы въ бабочку—къ безтѣлесному существованію души послѣ смерти, потому что въ первомъ случаѣ предъ нами одно физическое измѣненіе, между тѣмъ какъ въ другомъ—переходъ отъ физическаго къ духовному. Однако, въ качествѣ примѣровъ, намековъ, указаній и предсказаній, поразительныя аналогіи естественной жизни послѣ видимой смерти послужатъ, во всякомъ случаѣ, апелляціей къ человѣческому уму и сердцу и однимъ изъ тѣхъ добавочныхъ фактовъ, совокупностью которыхъ усиливается доказательное значеніе множества другихъ предсказаній.

Цѣлымъ процессомъ своей жизни природа ясно учитъ о продолженіи существованія подъ иной формой, въ новой сферѣ. Повсюду мы видимъ трансформаціи той же самой жизни, продолжающейся при значительно отличныхъ условіяхъ. Наблюдая за появленіемъ жука изъ навозной кучи, древній египтянинъ видѣлъ въ этомъ процессѣ указаніе на будущую жизнь, почему и помѣстилъ такого пріятнаго вѣстника въ храмъ, въ качествѣ эмблемы человѣка, имѣющаго нѣкогда выйти изъ могилы для продолженія своего существованія. Такая же мысль рождается и въ насъ при наблюденіи за мертвой—повидимому—улиткой, медленно роняющей свое старое линовище и выползающей на свѣтъ съ обновленной жизнью; или когда мы видимъ птицу, появляющуюся изъ разбитаго ея же клювомъ яйца, и сравнимъ находящагося въ послѣднемъ орла съ возлетающимъ къ солнцу орломъ, или истлѣвающее сѣмя—пробивающимся къ свѣту въ видѣ зеленѣющей былинки, или когда привѣтствуемъ весну, пробуждающуюся отъ ледяной смерти, головастика, дышащаго жабрами въ водѣ, однако постепенно приготовляющагося къ обитанію въ иной сферѣ и къ дыханію съ помощью легкихъ; или когда смотримъ на шелковичнаго червя, какъ онъ постепенно обвивается смертнымъ покровомъ кокона только для того, чтобы потомъ выйти изъ него въ видѣ красивой бабочки, весело и свободно порхающей въ воздушномъ пространствѣ. Какъ можно видѣть эти постоянныя трансформаціи, признавать повсюду важный законъ жизни, возникающей изъ нѣдръ самой смерти, и въ то же время не чувствовать того, что Творецъ міровъ въ этихъ при-

мѣрахъ далъ намъ залогъ также и нашего загробнаго бытія, въ согласіи съ упомянутымъ закономъ? Неужели, вполнѣ признавая метаморфозу въ безчисленныхъ случаяхъ у низшихъ тварей, кто-либо рѣшится отрицать ее по отношенію къ человѣку, вѣнцу всего сотвореннаго, вслѣдъ за печальными годами его кратковременной жизни на землѣ? Даже какая-нибудь, инкрустированная въ скалѣ, жаба, или—въ гробницахъ мумій—пшеничное зерно—сохраняются въ продолженіе цѣлыхъ тысячелѣтій. Неужели только одному человѣку суждено прожить на землѣ какихъ-нибудь восемь—девять десятковъ лѣтъ и, затѣмъ, обратиться въ чистое ничтожество?

Тотъ же самый законъ трансформаціи жизни вслѣдъ за видимой смертью, господствующій въ нижнемъ царствѣ природы, приложимъ и къ человѣку, насколько мы въ состояніи прослѣдить жизнь послѣдняго. Контрастъ между еще не родившимся младенцемъ и взрослымъ человѣкомъ, между Цезаремъ, Ньютономъ, Гёте, находящимися во чревѣ матери, и потомъ—завоевателями міра, свидѣтельствуетъ о продолженіи жизни при совершенно различныхъ обстоятельствахъ. Даже больше того:—въ эмбріологіи открытъ всеобъемлющій законъ, по которому смерть означаетъ освобожденіе отъ ограниченій и переходъ въ высшую сферу. Смерть въ эмбріологіи означаетъ просто кульминацію извѣстной стадіи существованія и рожденіе въ высшее, болѣе сложное состояніе развитія. Такъ, напримѣръ, фолликула умираетъ послѣ того, какъ переростетъ свои предѣлы, а зерно ея дѣлается овумъ; витализованное овумъ умираетъ по достиженіи зрѣлости, а его зерно становится плацентой съ зародышевымъ центромъ; умираетъ и этотъ послѣдній, при чемъ его зерно развивается на степень эмбріо; со смертью плаценты ея эмбріо появляется на свѣтъ въ видѣ живого существа. Или, логически продолжая процессъ, мы приходимъ къ выводу, что, переростающее здѣсь свои предѣлы, наше тѣло умираетъ, а его зерно, духовная сущность, возрождается въ высшую сферу. Или процессъ этотъ непрерывный, или непрерывность творческаго процесса потерпѣла внезапно иллогическое разстройство. Подобнымъ же образомъ, хотя человѣкъ непрерывно теряетъ часть своего тѣла, причемъ весь организмъ обновляется одинъ разъ въ теченіе каждыхъ семи лѣтъ, однако, при этомъ, удерживается его идентичность, по требованію всеобщаго естественнаго закона. Спрашивается, почему человѣкъ не могъ бы, посредствомъ такого же анало-

гичнаго закона, и впредь сохранить свою тождественность, когда наступитъ время разстаться съ своимъ тѣломъ, по велѣнію другого закона природы—смерти? Эту мысль арабы прекрасно выражаютъ въ своей философіи. Подобно тому, какъ тѣлесный составъ человѣка,—говорятъ они,—собирается изъ обширнаго матеріала въ природѣ, и опять возвращается къ своему источнику, при чемъ тѣло становится прахомъ, такъ и происходящій отъ Бога человѣческій духъ опять возвращается къ своему Источнику. Естественная философія выражаетъ въ приведенныхъ словахъ мысль, находящуюся въ книгѣ Екклезіастъ: «и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его» (12, 7). Слѣдовательно, эта устойчивость жизни, въ новыхъ формахъ и условіяхъ, распространяющаяся по всему царству природы, даетъ собою понять, что совершенно естественно ожидать такую же самую устойчивость жизни и по смерти.

Природа, однако, имѣетъ болѣе важное значеніе, чѣмъ служить только красивой иллюстраціей. Она указываетъ *принципы и законы*, посредствомъ которыхъ можетъ быть обезпечено вѣчное бытіе, въ случаѣ исполненія данныхъ условій. Чѣмъ болѣе сложнымъ является организмъ,—говоритъ Друммондъ,—и чѣмъ лучше онъ приспособленъ къ окружающей средѣ, тѣмъ продолжительнѣе и его жизнь. Это настолько очевидно въ природѣ, что Гербертъ Спенсеръ формулируетъ законъ, по которому, въ случаѣ нахожденія нами совершеннаго соотвѣтствія съ окружающей средой, которое продолжалось бы непрерывно, мы получили бы вѣчную жизнь. «Совершенное соотвѣтствіе было бы вѣчной жизнью. Если бы въ окружающихъ условіяхъ не происходило никакихъ перемѣнъ за исключеніемъ такихъ, какія усвоилъ самъ организмъ, и если бы онъ никогда не ошибался въ воздѣйствіи на нихъ, то тогда наступила бы вѣчная жизнь и вѣчное знаніе». Въ виду данной аналогіи, человѣку остается только состоять въ указанномъ соотвѣтствіи съ Вѣчнымъ,—и онъ исполнитъ предъявляемыя природою условія. Ибо, входя въ общеніе съ духовной силой универса, онъ обезпечилъ за собою совершенное соотвѣтствіе съ вѣчными качественностью и средой, реализуя такимъ образомъ естественныя условія вѣчнаго существованія. Посреди конечнаго быть въ единеніи съ безконечнымъ и въ каждый преходящій моментъ имѣть вѣчное существованіе,—это и означается безсмертіемъ въ религіи. Этимъ необходимымъ ограниченіемъ без-

смертіе не становится удѣломъ только немногихъ избранниковъ, если мы принимаемъ, что человѣческій духъ, въ надлежащей стадіи развитія, входитъ въ контактъ съ вѣчнымъ духомъ жизни универса, и, такимъ образомъ, родъ человѣческій получаетъ безсмертіе.

Затѣмъ, природа возвѣщаетъ тотъ законъ, по которому *ничто реально не разрушимо*. Видимое же уничтоженіе означаетъ собою только перемѣну формы. Всякія перемѣны суть только размѣны. Никто не можетъ разрушить ни одного атома. Бейте молотомъ, жгите, разрѣживайте, какъ угодно,—вы только обратите твердыя тѣла въ жидкія, жидкія — въ газообразныя, но первоначальные атомы окажутся нисколько не поврежденными. Не смотря на безчисленныя перемѣны, цѣлая сумма атомовъ и теперь остается такою же. Въ виду этого разумно ли думать, что только одни атомы сотворены переживающими теченіе временъ, а драгоцѣнная мысль, геній, духъ предназначены къ уничтоженію? Если Творецъ сохраняетъ менѣе цѣнное, то ужели Ему не угодно сохранить болѣе цѣнное? Жизнь не дороже ли одежды? Въ состояніи ли мы представить себѣ такого отца, который заботливо сохраняетъ одежду своего сына и допускаетъ его самого погибнуть въ пламени? Богъ, сохраняющій физическіе элементы, не взирая на безконечныя ихъ измѣненія, неужели однимъ дуновеніемъ погаситъ безцѣнную душу—дыханіе устъ Своихъ? Неужели въ Его благой волѣ—опредѣлить цѣлыя тысячелѣтія для существованія солнечной системы и, послѣ краткихъ лѣтъ земной жизни, обратить въ ничтожество Свое лучшее твореніе?

Природа подтверждаетъ этотъ законъ указаніемъ на то, что въ ней *нѣтъ пустоты*, видимая же пустота оказывается носительницей имѣющаго наступить роста жизни. Какой-нибудь ничтожный кусочекъ или фрагментъ заботливо сохраняется и употребляется опять на образованіе новой формы. Неужели же самое драгоцѣнное украшеніе вселенной—разумъ, духъ, личность, и только онъ обреченъ на безвозвратную гибель? «Что въ разсужденіи своего превосходства и духа должно быть постоянною частью универса, то—по словамъ Лотце—должно продолжаться вѣчно». При видѣ бездыханнаго тѣла знаменитаго Виланда, Гёте воскликнулъ: «разрушеніе такихъ возвышенныхъ дарованій представляется чѣмъ-то такимъ, что никогда и, ни въ какихъ обстоятельствахъ не можетъ подлежать вопросу».—«Я не знаю ничего еще такого въ природѣ—

говоритъ Мартино (за исключеніемъ такого случая, когда кто-нибудь сообщилъ бы объ исчезновеніи солнцъ изъ звѣзднаго неба), что̀ можетъ сравняться по опустошительности съ угасаніемъ великихъ умовъ. Собранныя ими сокровища, ихъ зрѣлый талантъ, ихъ свѣтлый взглядъ, безошибочный тактъ ихъ не могутъ быть сравниваемы съ наслѣдственными инстинктами: перечисленныя качества безусловно персональны и неотъемлемы; существенныя условія будущей мощи, безполезныя для расы, и совершенныя для окончательнаго роста индивидуума. Если такому росту не суждено осуществиться, то, значитъ, самый блистательный геній лопается и исчезаетъ, какъ ночной фейерверкъ».

Сердце чувствуетъ, что это такъ же истинно въ отношеніи цѣлой личности, какъ и одного интеллекта. Стоя при гробѣ дорогого лица, сраженнаго смертью въ расцвѣтѣ лѣтъ и силъ, кто удержится отъ того, чтобы въ этотъ потрясающій и вмѣстѣ таинственный моментъ не воскликнуть, что такая чистая душа, такая небесная краса, такая нѣжная симпатія не можетъ исчезнуть въ волнахъ вѣчности? Эти чувства находятся въ столь совершенной гармоніи, въ такомъ близкомъ сродствѣ съ любвеобильнымъ сердцемъ Самого Небеснаго Отца. Такъ должно быть. Почившій непремѣнно пробудится для лучшей жизни въ надзвѣздныхъ обителяхъ.

Но, быть можетъ, наиболѣе сильное личное убѣжденіе въ безсмертіи находится въ *интроспективной психологіи*. Если безсмертіе является еще и теперь, во время земной жизни, нашимъ достояніемъ, а не пріобрѣтается только въ будущемъ, то, несомнѣнно, должны существовать нѣкоторыя указанія, склонности, предвѣстія этого безсмертія въ насъ самихъ, не смотря на нѣкоторую призрачность ихъ, по причинѣ нашихъ плотскихъ узъ. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы отыскивать доказательства внѣ, почему не взглянуть внутрь себя самихъ? Почему не поискать въ своей душѣ отраженій Самого Творца, по образу Котораго созданъ человѣкъ? Въ каждомъ здравомыслящемъ прежде всего раждается психологическое убѣжденіе, что онъ представляетъ собой нѣчто большее, по сравненію съ тѣломъ, и нѣчто особое отъ послѣдняго. «Мыслю, значитъ существую». Въ этихъ словахъ заявляетъ о себѣ инстинктивное сознаніе, по которому реальная личность—не тѣло, а духъ, который, въ качествѣ имматеріальнаго принципа, тревожится отъ разрушенія тѣла не болѣе, нежели кварти-

рантъ — перемѣной комнатъ. Эта мысль красиво выражена Веніаминомъ Франклиномъ въ его эпитафіи: «здѣсь лежитъ тѣло В. Франклина, печатника (похожее на крышки старинной книги, на которыхъ стерлись буквы и позолота), сдѣлавшееся пищей червей; однако, не совсѣмъ погибло оно, потому что (какъ онъ вѣровалъ) еще разъ явится въ новомъ и болѣе лучшемъ изданіи, исправленномъ и дополненномъ авторомъ». Еще лучше та же мысль вылилась въ прекрасныхъ стихахъ нашего Пушкина: «Нѣтъ, весь я не умру»!.. Всѣ философы признавали силу такого и другихъ внутреннихъ убѣжденій, названныхъ Декартомъ «врожденными идеями». Откуда же происходятъ онѣ? Откуда получаются эти сильныя психическія впечатлѣнія, что человѣческій духъ есть только постоялецъ въ тѣлѣ, помнящій о когда-то доставшемся ему въ удѣлъ райскомъ жилищѣ и надѣющійся, въ блаженномъ безсмертіи, на еще лучшее царство небесное? Платонъ думалъ объяснить эту загадку воспоминаніемъ души о созерцавшихся ею, до рожденія въ міръ, вѣчныхъ идеяхъ; Аристотель—изъ формативнаго интеллекта; Кантъ—изъ предшествующаго всякому опыту разсудка, въ качествѣ творца опыта. Для души, которая чувствуетъ эти врожденныя идеи сознанія, являющейся чѣмъ-то бо́льшимъ по сравненію съ организмомъ, въ которомъ обитаетъ она, безсмертіе особенно сильно заявляетъ о себѣ въ самыхъ сокровенныхъ глубинахъ человѣческаго духа.

Любопытнымъ доказательствомъ этой врожденной устойчивости сознанія служитъ то, что мы не въ силахъ представить себя прекратившими существованіе по смерти. Теоретически мы, сколько угодно, можемъ представить себѣ свое уничтоженіе, но только не въ состояніи реализовать его фактъ, потому что самая робкая мысль о разрушеніи препобѣждается инстинктивнымъ чувствомъ будущей жизни. Какъ только, напримѣръ, мы попытаемся вообразить себя мертвыми, въ дѣйствительности мы представляемъ себя находящимися при своемъ погребеніи, слышащими надгробныя рѣчи и видящими все происходящее, сопровождающими печальную процессію до самой могилы, смотрящими на опускаемый гробъ и соболѣзнующими слезамъ и скорби осиротѣлыхъ родственниковъ. Никогда не можемъ мы представить себя въ состояніи абсолютнаго уничтоженія, а, наоборотъ, всегда являемся присутствующими, въ качествѣ живыхъ свидѣтелей, при своемъ бездыханномъ тѣлѣ. Главная причина смертобоязни состоитъ въ

томъ, что инстинктивно мы думаемъ о себѣ не какъ объ умершихъ, а только какъ о живущихъ въ какомъ-то безграничномъ пространствѣ.

Указанный психологическій законъ имѣетъ приложеніе также и къ другимъ. Въ самомъ дѣлѣ, сколько угодно мы можемъ думать о скончавшихся друзьяхъ, и, однако же, оказываемся рѣшительно не въ состояніи представить ихъ, въ качествѣ мыслящихъ, на-вѣки прекратившими свое бытіе. Какими смутными и неопредѣленными ни были бы наши мысли объ умершихъ,—все равно, мы представляемъ себѣ послѣднихъ не иначе, какъ только существующими. Несомнѣнно, представленіе факта еще не служитъ порукою его реальности, однако высшее умозрѣніе утверждаетъ, что *необходимость* мышленія о фактѣ является уже отображеніемъ его реальности: ибо установленный Богомъ порядокъ долженъ соотвѣтствовать тому, что абсолютно-неизбѣжно въ человѣческомъ разумѣ; въ противномъ случаѣ мы могли бы жить, какъ живемъ, въ этомъ мірѣ, посредствомъ разума и выводимыхъ изъ него заключеній. Что̀ абсолютно-необходимо по суду чистой мысли, то должно быть реальнымъ. На основѣ этой истины постулируются Богъ и методы творенія. Теперь, если смерть, въ смыслѣ окончательнаго прекращенія всякаго мышленія, немыслима, то и такое уничтоженіе ума должно быть не реальнымъ; и если продолженіе существованія ума является абсолютно-необходимой концепціей здраваго разума, то упомянутому продолженію существованія должна соотвѣтствовать извѣстная реальность. Такъ, именно, размышлялъ Гёте въ словахъ: «для мыслящаго разума рѣшительно невозможно думать о себѣ, какъ о несуществующемъ, переставшемъ мыслить и жить; въ такой мѣрѣ каждый въ себѣ самомъ носитъ доказательство своего безсмертія и, при томъ, совершенно непроизвольно. Но какъ только человѣкъ захочетъ быть объективнымъ и выйти изъ себя, какъ только захочетъ онъ догматически обнять продолженіе своей личной жизни, съ цѣлью подкрѣпить внутреннее въ ней убѣжденіе, такъ впадаетъ въ противорѣчіе».

Къ этому присоединяется слѣдующее доказательство, по которому добродѣтельные люди, въ извѣстной стадіи своего духовнаго опыта, достигаютъ абсолютной увѣренности въ своемъ вѣчномъ единеніи съ Богомъ. Послѣдняя настолько же реальна и позитивна, какъ фактъ ихъ собственнаго существованія. Подлинно, духовный человѣкъ приходитъ къ убѣжденію, что

«онъ въ Богѣ пребываетъ, и Богъ—въ немъ» (1 Ін. 3, 24). Онъ твердо содержитъ эту истину, не взирая на тяжкія испытанія, и встрѣчаетъ смерть безъ тѣни страха и сомнѣнія. Ежедневно можно наблюдать такую внутреннюю увѣренность въ бытіи Божіемъ и въ личномъ безсмертіи, особенно сильно проявляемую людьми на смертномъ одрѣ. Оглядываясь въ глубь прожитыхъ вѣковъ, мы видимъ необъятное облако святыхъ мучениковъ, преобразователей, миссіонеровъ, запечатлѣвшихъ свою непоколебимую вѣру своими многолѣтними и, на первый взглядъ, безнадежными трудами и страшными жертвами, въ сопутствіи самыхъ жестокихъ пытокъ и добровольной борьбы съ всесильнымъ княземъ вѣка сего. Безстрашно и со славой прошли они огненныя пытки, благодаря своей твердой вѣрѣ въ то, что ихъ, всецѣло посвященная Богу, жизнь не могла и не должна была сдѣлаться добычей смерти. Нѣтъ спору, что никто не можетъ воспользоваться опытомъ другого въ качествѣ своего собственнаго доказательства; но такое свидѣтельство, въ соединеніи съ другими свидѣтельствами, несомнѣнно подкрѣпитъ нашу увѣренность въ томъ, что въ основѣ вѣры въ загробное существованіе находится нѣкоторая реальность.

Кромѣ того, изучая природу и конституцію самого разума, мы логически приходимъ къ вѣрѣ въ безсмертіе. Изумительные размѣры человѣческой способности къ неограничиваемой никакими предѣлами мысли рѣшительно противорѣчатъ идеѣ объ ея исчезновеніи послѣ сравнительно короткаго срока земной жизни. Въ физическомъ отношеніи человѣкъ является ничтожнѣйшимъ атомомъ въ необъятности вселенной. Однако даже и «самая большая звѣзда умѣщается на малой поверхности телескопа». За то взятый, какъ духъ, человѣкъ превосходитъ всю комбинированную матерію вселенной. Внутри его заложена таинственная сила, посредствомъ которой онъ можетъ, по своей волѣ, воспарять надъ временемъ и пространствомъ, открывая одинъ за другимъ цѣлые міры съ ихъ законами, взвѣшивая созвѣздія, распутывая тайны природы, завоевывая ее могущественными цивилизаціями, находясь въ отдаленныхъ сумеркахъ начала или конца временъ и не обрѣтая во всемъ универсѣ ничего, превосходящаго собственный его разумъ, за исключеніемъ его несравненнаго подобія—Безконечнаго Разума. Эта безграничная способность интеллекта состоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ мгновен-

нымъ прекращеніемъ его существованія. «Всѣ наши интеллектуальныя дѣйствія,—по выраженію Эмерсона,—сопровождаются чувствомъ абсолютнаго существованія». «Для меня,—говоритъ Гёте,—вѣроятное бытіе моей души доказывается идеей дѣятельности».

Кромѣ того, самая жизнь въ умственномъ, эмоціональномъ и духовномъ отношеніяхъ является несовершенной и фрагментарной. До какой высоты развитія ни подымался бы человѣкъ, никто еще не достигалъ предѣла полнаго расцвѣта своихъ способностей. Ни одинъ человѣкъ не оказывался совершенно удовлетвореннымъ со стороны своего разума, сердца или высшихъ идеаловъ. Нашъ разумъ только схватываетъ мелькающіе проблески безконечной истины, вѣчной послѣдовательности идей; лишь на поверхности ихъ скользитъ его духовный взоръ, хотя въ немъ находится ясное сознаніе своей способности—углубиться въ ихъ содержаніе, при болѣе благопріятныхъ къ тому обстоятельствахъ. Скорбное сердце несется къ нѣкоторой силѣ въ ожиданіи полнаго откровенія его потаенной глубины и удовлетворенія безконечнымъ стремленіямъ духа. Нравственное чувство не можетъ получить полнаго удовлетворенія коренного преобразованія всего моральнаго универса. Если жизнь не представляетъ собою самаго злого издѣвательства надъ нами какихъ-то темныхъ силъ, то мы не можемъ не простираться за предѣлы могилы въ интересахъ полнаго насыщенія своихъ нравственныхъ потребностей. Подумаемъ только о своихъ интеллектуальныхъ ограниченіяхъ. Наши способности представляютъ собою только «профетическій сегментъ» замкнутаго круга въ посмертномъ бытіи. На этой землѣ положены предѣлъ и завершеніе развитію животнаго и растительнаго царствъ. Покрываясь въ продолженіе извѣстнаго числа лѣтъ листьями, цвѣтами и плодами, растеніе вполнѣ совершаетъ свое назначеніе, достигаетъ объекта своего творенія и предѣла своего существованія. Равно и животные организмы достигаютъ зрѣлости и затѣмъ разрушаются. Но, что касается полнаго развитія умственныхъ дарованій человѣка, то они здѣсь далеко не достигаютъ своего предѣла. Способность къ двоякаго рода идеаламъ—культуры и личности—безгранична. Каждому присуща эта удивительная сила постояннаго созерцанія болѣе высокихъ откровеній, нежели сколько онъ въ состояніи реализировать своими ограниченными способностями. Пусть старается онъ, сколько угодно, — съ каждой высшей ступени

предъ нимъ только открывается еще болѣе обширная область непознаннаго. Каждый достигнутый результатъ только еще болѣе расширяетъ его способность къ еще большему недостигнутому, и эта возрастающая способность, поэтому, служитъ предвѣстницей вѣчности. Чѣмъ болѣе учимся мы, тѣмъ сильнѣе въ насъ жажда къ увеличенію знанія, и тѣмъ большею является способность къ достиженію предположенной цѣли, такъ что смерть поражаетъ насъ въ тотъ самый моментъ, въ который мы считали себя положившими только доброе начало. Даже въ преклонномъ возрастѣ мы чувствуемъ, что нуждаемся въ другой цѣлой жизни для музыки, въ другой—для искусства, въ другой—для науки и въ другой—для исторіи; или же начертываемъ настолько широкую программу для своихъ занятій, что исполненіе ея потребовало бы цѣлую сотню лѣтъ въ какомъ-либо высшемъ учебномъ заведеніи. И очень много изъ того малаго, что мы изучаемъ здѣсь, окажется безполезнымъ въ томъ случаѣ, если смерть полагаетъ всему конецъ. Мы не только полагаемъ начало, но полагаемъ начало дѣятельности лишь немногихъ своихъ способностей, каковы, напримѣръ, разсудокъ и память, потому-что психологи сообщаютъ намъ о сорока способностяхъ, остающихся въ потенціальномъ состояніи, пока мы живемъ на землѣ. Столь обширная область неразвитыхъ силъ не служитъ ли предсказаніемъ ихъ *будущаго* развитія? Нераспустившаяся почка не предуказываетъ ли на будущій цвѣтъ? Можетъ ли быть что-либо болѣе безотраднаго по сравненію съ тѣмъ, какъ возращеніе обширныхъ полей съ произросшими на нихъ завязями, изъ которыхъ вскорѣ должны распуститься роскошные цвѣты, только затѣмъ, чтобы внезапно убить ихъ морозомъ и превратить эти многообѣщавшія поля въ пространное кладбище, царство неумолимой смерти? Всѣ части творенія, несомнѣнно, свидѣтельствуютъ о томъ, что Создатель—въ высшей степени предусмотрительный садовникъ, чтобы срывать одни только мертвые цвѣты. Слѣдовательно, наши недоразвившіяся потенціи служатъ залогомъ ихъ будущаго развитія *).

Прот. **Евгеній Аквилоновъ.**

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Высокопреосвященный Смарагдъ (Крыжановскій), архіепископъ Рязанскій и Зарайскій († 1868, XI, 11).

Глава вторая.

Смарагдъ—епископъ Ревельскій, викарій С.-Петербургскій (1831—1833 гг.), епископъ (1833—1836 гг.) и архіепископъ Полоцкій и Виленскій (1836—1837 гг.); переводъ его въ Могилевъ (5 іюня 1837 г.).

ВЪ С.-Петербургѣ Смарагдъ недолго пробылъ на ректорскомъ посту родной Академіи, въ которой посвящалъ себя обычному педагогически-административному дѣлу [1]). Вмѣсто переведеннаго въ августѣ 1831 г. въ Калугу викарія Никандра (Клементьевскаго) онъ (—по опредѣленію Св. Синода отъ 7 сентября—) избранъ былъ Государемъ 12 сентября во епископа Ревельскаго «съ выда-

[1]) За этотъ періодъ у † *Г. М. Пясецкаго* встрѣчаемъ извѣстіе, яко бы тогда Смарагдъ „нѣкоторое время исправлялъ должность законоучителя при Наслѣдникѣ Цесаревичѣ Александрѣ Николаевичѣ“ (Исторія Орловской епархіи, стр. 936). † *Н. С. Лѣсковъ* сообщаетъ о семъ (въ очеркѣ „Умершее сословіе“ по полному собранію его сочиненій въ изданіи „Нивы“ т. XX, Спб. 1903, стр. 120) съ тою особенностію, будто—по случаю болѣзни прот. Г. П. Павскаго—Смарагдъ просто далъ Наслѣднику нѣсколько уроковъ Закона Божія, но очень гордился этимъ самъ, и въ Орлѣ его звали даже „царскимъ законоучителемъ. † Архіеп. *Никаноръ* (Каменскій) пишетъ, что „Пр. Смарагдъ нѣкогда былъ законоучителемъ Государя Наслѣдника Александра Николаевича“ (Собраніе сочиненій, стр. 548) и вообще „пользовался (потомъ) благосклоннымъ вниманіемъ Государя Императора и многихъ высокопоставленныхъ особъ С.-Петербурга“ (стр. 547). Слухи этого рода держались и доселѣ ходятъ въ разныхъ мѣстахъ служенія Смарагда, при чемъ прибавляютъ, что и послѣ между епископомъ-учителемъ и царственнымъ ученикомъ сохранялись при встрѣчахъ отношенія отечески-сыновной простоты (первый

чею ему, по прежнимъ примѣрамъ, единовременно на домашнее обзаведеніе тысячи рублей изъ суммъ, на Духовный Департаментъ ассигнуемыхъ»[2]), нареченъ 18 сентября и хиротонисованъ 20 сентября 1831 г. въ Казанскомъ соборѣ[3]). Вмѣстѣ съ викаріатствомъ къ новому епископу Ревельскому поступило и управленіе (1831 — 1833 гг.) Троице-Сергіевой пустынью, близъ С.-Петербурга[4]). Теперь обязанности существенно осложнялись,— и Смарагдъ, послѣ епископскаго посвященія, былъ уволенъ Коммиссіею Дух. Училищъ 19 ноября 1831 г. отъ училищныхъ должностей и 14 декабря сдалъ ихъ своему преемнику, Виѳанскому ректору архим. Венедикту (Григоровичу, † 7 декабря 1850 г. еп. Олонецкимъ), а также сложилъ съ себя и Пинское настоятельство[5]). У епископа

яко бы привѣтствовалъ: „здравствуй, Саша“, а второй отвѣчалъ: „здравствуй, папаша“). Къ сожалѣнію, даже о самомъ фактѣ законоучительства Смарагдова въ царской семьѣ мы не нашли ни подтвержденій, ни разъясненій; однако Ив. Ник. Голубовъ заявляетъ намъ, что объ этомъ передавалъ ему „душеприказчикъ Императрицы Маріи Ѳеодоровны Н. П. Новосильцовъ“ († октября 1856 г.?).

[2]) См. въ синодальномъ Архивѣ дѣло Св. Синода 1831 г. № 730.

[3]) См. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1906 г., № 20, стр. 594— согласно „Воспоминаніямъ“ о. *Іероѳея* (на л. 3 обор., прим.). Ср. и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 5—6, стр. 770 письмо *Смарагда* о. Іероѳею изъ Спб. отъ 18 сентября 1853 г.: „въ сей день назадъ тому 22 года нареченъ я былъ въ Синодѣ во Епископа Ревельскаго“.

[4]) См. „Историко-статистическія свѣдѣнія о С.-Петербургской епархіи“, вып. IX (Спб. 1884), стр. 513. О подчиненіи Сергіевой пустыни Петербургскимъ викаріямъ см. и Письма м. *Филарета* къ Высочайшимъ особамъ II, стр. 52.

[5]) Впрочемъ, и прежде Смарагдъ не давалъ никакихъ „предписаній на счетъ распоряженія (Пинскимъ Богоявленскимъ) монастыремъ“ (по словамъ намѣстника іеромонаха Іова) и—согласно обычаю всѣхъ подобныхъ настоятелей — ограничивался полученіемъ оттуда денежныхъ средствъ. Таковыхъ 16 сентября 1831 г. ему было выслано „за 1-ю половину штатнаго жалованья на рыбу и прочее, всего 512 р. 25 к. ассигнаціями“, а въ октябрѣ выданы еще 1) „изъ 512 р. 50 к. ассигнаціонныхъ и провизіонныхъ второй половины года“ за два мѣсяца и 11 дней 202 р. 15 к. ассигнаціями и 2) изъ экономическихъ доходовъ годовыхъ въ 879 р. 90 к. сер. и 390 р. ассигнаціями настоятельская—третья— часть за 8 мѣс. и 11 дней 204 р. 49 к. сер. и 90 р. 63 к. ассигнаціями. См. въ архивѣ Минской Дух. Консисторіи дѣла за 1831 г. № 15.558 (стр. 14), № 15.839 и № 15.881. См. Спб. Дух. Академіи дѣло 1831 г. № 83, что 26 ноября 1831 г. Смарагдъ получилъ отъ Пинскаго монастыря изъ экономическихъ суммъ 204 р. 79 к. сер. и 90 р. 63 к. ассигнаціями (за исключеніемъ почтовыхъ расходовъ).

Смарагда отнынѣ прерывалась непосредственная связь съ С.-Петербургскою Академіей, но 17 ноября 1832 г. конференція избрала бывшаго своего ректора однимъ изъ дѣйствительныхъ членовъ, какимъ онъ и былъ утвержденъ Коммиссіею Дух. Училищъ 31 января 1833 г. вмѣстѣ съ прот. Іоан. Добронравинымъ, хотя тогда же представлялись еще академическіе баккалавры Ксенофонтъ Делекторскій и Димитрій Соснинъ [6]).

Во всякомъ случаѣ педагогическая карьера кончилась къ большой чести Смарагда [7]),—и начиналось болѣе великое архипастырское поприще, каковое онъ предварилъ замѣчательною рѣчью при своемъ нареченіи [8]). Сознаніе высоты епископскаго сана и отвѣтственности архіерейскихъ обязанностей побуждаютъ оратора засвидѣтельствовать предъ «Святѣйшимъ сословіемъ», что онъ, «пріявъ жребій служенія Святительскаго, ради спасенія душъ, смотрѣнію его ввѣренныхъ, не станетъ дорожить собственнымъ покоемъ, выгодами жизни и самою жизнію; не отречется понесть за нихъ безчисленныя скорби, труды, крестъ и самую смерть по образу Пастыреначальника Іисуса; съ помощію Божественной благодати *не постыдится всегда призрѣти на вся заповѣди* (Пс. CXVIII, 6); въ званіи Пастыря не будетъ искать пріятностей жизни сей, пищи самолюбію и честолюбію, и ради временной пользы не будетъ приспособляться къ мнѣніямъ, обычаямъ и правиламъ развращеннаго міра и не вознерадитъ о славѣ Божіей и спасеніи ближнихъ». Но наряду съ этимъ энергически выражается увѣренное дерзновеніе, что онъ не будетъ «*не отъ сѣмени мужей онѣхъ, ими же дадеся спасеніе* (1 Макк. V, 62), миръ и утвержденіе Церкви», и что «поставитъ для себя въ примѣръ доблестные подвиги соприсутствующихъ іерарховъ, для блага Церкви предпріемлемые, и чистотою жизни, служеніемъ слову Евангелія и попеченіемъ о душахъ, ему ввѣренныхъ, всеусердно *потщится извѣстно* свое *званіе и избраніе тво-*

[6]) См. журналы конференціи Спб. Дух. Академіи за 7 октября 1832 г. и за 22 февраля 1833 г.; дѣло Коммиссіи Дух. Училищъ въ Архивѣ Св. Синода 1832 г. № 6.902.

[7]) † Прот. *Н. К. Смирновъ* писалъ намъ въ мартѣ 1911 г. слѣдующее: „Въ молодости, когда проходилъ должности по духовно-учебной службѣ,—даже до званія ректора духовныхъ академій,—Смарагдъ, по свидѣтельству непререкаемыхъ авторитетовъ, былъ выше похвалъ: искусный администраторъ, блестящій профессоръ, неутомимый и полезный руководитель всѣхъ подчиненныхъ и проч. и проч.“...

[8]) См. въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1831 г., часть XLIV, стр. 47—54.

рити (1 Петр. I, 10), все прочее предоставляется милосердію Божію». Этотъ тонъ повышеннаго самосознанія въ молодомъ іерархѣ чувствительно затронулъ епископскую братію,— и митр. Московскій Филаретъ съ предупреждающею загадочностію писалъ (13 ноября 1831 г.) о настоящей рѣчи, что «она, если не ошибаюсь, показываетъ, что Преосвященный Смарагдъ въ Петербургѣ больше о себѣ думаетъ, нежели прежде, а не заставляетъ больше о немъ думать, нежели прежде» [9]).

Впрочемъ, на первыхъ порахъ все шло благополучно, хотя на долю викарія выпадала лишь второстепенная, исполнительная роль при митр. Серафимѣ (Глаголевскомъ, 29 іюня 1821 г.— † 17 января 1843 г.) [10]). Однако и въ этомъ положеніи онъ успѣшно поддерживалъ репутацію «разсудительнаго и добраго человѣка» [11]),—и уже чрезъ полгода ему открылось широкое поприще для усиленной дѣятельности. Когда въ 1833 г. рѣшено было возстановить Полоцкую православную

---

[9]) См. въ книгѣ: Переписка *Филарета*, митрополита Московскаго, съ С. Д. Нечаевымъ (Спб. 1895), стр. 38.

[10]) Вѣроятно, въ такомъ именно качествѣ Смарагдъ получилъ (въ 1832—1833 гг.) и долженъ былъ разсматривать „доносъ“ ректора (1832—1840 гг.) Новгородской Семинаріи Анатолія (Мартыновскаго, † 8 августа 1872 г. архіеп. Могилевскимъ на покоѣ) на инспектора (1832—1833 гг.) ея Никодима (Казанцева, † 11 іюня 1874 г. еп. Енисейскимъ тоже на покоѣ), но объ этомъ мы ничего не знаемъ и не могли разыскать, кромѣ свидѣтельствъ второго изъ этихъ заинтересованныхъ лицъ, откуда далеко не все ясно. По словамъ Никодима, Анатолій сначала подалъ на него записку въ семинарское правленіе, а потомъ „съ жалобой и на (мѣстнаго) архіерея (епископа Старорусскаго, преосвящ. викарія Тимоѳея Кетлерова † 24 іюля 1864 г. архіеп. Смоленскимъ на покоѣ) отослалъ ее къ викарію Петербургскому Смарагду, своему покровителю, который и рекомендовалъ его митрополиту Серафиму. Викарій (Смарагдъ) передалъ ее митрополиту, *безъ сомнѣнія*, еще съ новыми на меня жалобами“ (см. Записки преосвященнаго *Никодима*, епископа Енисейскаго и Красноярскаго, ч. II въ изданіи † А. А. Титова въ „Душеполезномъ Чтеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 365, 370 и 371, а также въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ“ 1877 г., апрѣль—іюнь, кн. 2, стр. 22; ср. у *М. Едлинскаго*, Анатолій Мартыновскій, стр. 31). Но что касается Смарагда, то тутъ одни сплошныя предположенія,—и они проникаются уже прямымъ ожесточеніемъ въ характеристикѣ Анатолія, котораго Никодимъ считалъ „живымъ изображеніемъ поляка или католика“ съ особенною „низостію и перемѣнчивостью души“ (см. „Душеполезное Чтеніе“ 1911 г., № 7—8, стр. 371).

[11]) См. Письма м. *Филарета* къ Высочайшимъ особамъ II, стр. 222.

епархію [12]), то изъ трехъ кандидатовъ, «избранныхъ съ тщательнымъ вниманіемъ по особой важности вновь учреждаемой каѳедры» [13]), 14-го мая утвержденъ былъ первый изъ нихъ—Смарагдъ, «какъ, по общему всѣхъ членовъ Синода сужденію, наидостойнѣйшій пастырь, соединяющій отличное образованіе ума съ достаточною опытностію въ дѣлахъ и тонкимъ благоразумiемъ въ образѣ дѣйствованія» [14]). Такъ свидѣтельствовалъ Оберъ-Прокуроръ (съ 10 апрѣля 1833 г. по 25 іюня 1836 г.) С. Д. Нечаевъ [15]), но и митр. Московскій Филаретъ категорически заявлялъ (11 апрѣля 1833 г.) послѣднему, что «Преосвященный Смарагдъ приличнѣе для Полоцка, имѣя болѣе образованія учебнаго, что̀ здѣсь также важно» [16]).

***

Новый архипастырь Полоцкій и Виленскій сразу отнесся къ своей трудной миссіи съ чрезвычайнымъ вниманіемъ и свойственною ревностію, постаравшись устроить еще въ С.-Петербургѣ необходимыя дѣла по своей епархіи [17]). Нуждъ и потребностей для нея было свыше мѣры, а потому пока приходилось ограничиваться самымъ существеннымъ, чтобы возможно было хоть начать свое служеніе на мѣстѣ. Когда съ этой стороны было покончено или налажено,—Смарагдъ не замедлилъ отправиться и уже 9 іюля 1833 г. въ 7 часовъ ве-

---

[12]) Объ обстоятельствахъ и условіяхъ возстановленія Полоцкой православной епархіи см. и „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1874 г., № 3, стр. 106—108.

[13]) Другими кандидатами были ректоръ Московской Семинаріи Виталій (Щепотевъ, † 20 августа 1858 г. еп. Костромскимъ на покоѣ) и преемникъ Смарагда по ректурѣ въ С.-Петербургской Академіи архим. Венедиктъ.

[14]) См. у † о. *М. Я. Морошкина* въ „Сборникѣ Императорскаго Русскаго Общества“, т. CXIII, стр. 147 и 267.

[15]) С. Д. Нечаевъ съ 1 декабря 1828 г. былъ за оберъ-прокурорскимъ столомъ, 10 августа 1833 г. занялъ должность Синодальнаго Оберъ-Прокурора (послѣ князя П. С. Мещерскаго, бывшаго таковымъ съ 24 ноября 1817 г. по 2-е апрѣля 1833 г.), а по увольненіи жилъ въ Москвѣ, состоя первоприсутствующимъ Московскаго сената, и скончался здѣсь 5 сентября 1860 г. Ср. и у *насъ* въ „Христ Чтеніи“ 1908 г., № 12, стр. 1674.

[16]) Переписка м. *Филарета* съ С. Д. Нечаевымъ. стр. 111.

[17]) См. въ Архивѣ Св. Синода дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора (объ открытіи Полоцкой епархіи) № 14.044, а отсюда въ изданіи проф. *Н. Н. Глубоковскаго* въ „Христ. Чтеніи“ 1908 г., № 12, стр. 1674 сл.

чера прибылъ въ свой каѳедральный городъ Полоцкъ, сопровождаемый архимандритомъ Витебскаго Маркова монастыря Павломъ и протоіереемъ Витебскаго Успенскаго собора Евѳиміемъ Ремезовымъ [18]). Теперь началась его непосредственная пастырская дѣятельность, и онъ сразу заговорилъ увѣреннымъ тономъ. Еще «утрудясь отъ дальняго путешествія», Смарагдъ поспѣшилъ въ своемъ вступительномъ словѣ въ Софійскомъ соборѣ объявить свои намѣренія предъ «православными, званія небеснаго причастниками» [19]). Онъ громко провозгласилъ, что входитъ въ исконное православное наслѣдіе, возобновляя только древнѣйшій порядокъ церковной іерархіи, непрерывно преемствовавшей здѣсь до 1661 года, когда послѣдній православный Полоцкій епископъ насиліемъ и нетерпимостію западнаго властолюбиваго духа вытѣсненъ былъ изъ града сего, древнѣйшаго сѣдалища греко-россійскихъ архіереевъ въ этой странѣ, гдѣ «Православная Церковь едва не современна съ просвѣщеніемъ Россіи святымъ крещеніемъ» [20]). Свою задачу преосвящ. Смарагдъ формулировалъ въ этой рѣчи такъ: «да прославлю выну Бога, всемогущаго Поборника церкви Своей и правоснаго Наказателя хитрыхъ и лукавыхъ враговъ ея, да утвержду здѣсь непоколебанный свѣтильникъ благочестія и возжгу оный яркими огнями добродѣтелей христіанскихъ, да украшу здѣсь потемнѣвшій образъ восточнаго православія, да исцѣлю сокрушенное, укрѣплю ослабѣвшее, взыщу потерянное, приведу къ Пастыреначальнику моему Господу Іисусу блуждающее и заблудшее». «Православнымъ исповѣдникамъ восточнаго благочестія» архипастырь внушалъ: «паче и паче преуспѣвайте въ христіанскихъ доблестяхъ вашихъ и старайтесь соблюдать миръ и согласіе братское съ отдѣлившимися отъ союза Божествен-

---

[18]) См. въ Архивѣ Св. Синода дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора № 14.061; дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 50, стр. 8, а также „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1874 г., № 3, стр. 109—110; † *Г. М. Пясецкій*, Исторія Орловской епархіи, стр. 939; *Г. Я. Кипріановичъ*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. 2107; о. *Г. И. Шавельскій* въ „Полоцкихъ Епарх. Вѣдомостяхъ“ 1903 г., № 7, стр. 231, и въ книгѣ „Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи“, стр. 71.

[19]) См. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1891 г., № 20, стр. 905—909.

[20]) См. къ сему и рѣчь *Смарагда* 25 іюня 1835 г. по случаю открытія Полоцкаго Кадетскаго корпуса въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1835 г., ч. II, стр. 33.

ной вѣры нашей, да не рекутъ о насъ, яко изсякла любы въ сердцахъ нашихъ, но паче да узрятъ избытокъ любви сей, никому не мыслящей зла, и познаются сами въ оскудѣніи оной». «Любезныхъ братьевъ и сестеръ уніатскаго исповѣданія» преосвящ. Смарагдъ вопрошалъ: «Что же за преграда, плача достойная, лежитъ между нами и вами? Для чего еще хитро поддерживается сіе зыблющееся уже и ни къ чему негодное средостѣніе? Братіе! доколѣ врагъ будетъ посмѣхаться надъ отдѣленіемъ вашимъ? Знаю, что вы не виновны въ отпаденіи отъ святой восточной каѳолической церкви. Знаю, что врагъ со своими исчадіями сотвори сіе чрезъ тяжкія насилія, причиненныя предкамъ вашимъ. Но для чего имѣете вы умъ, если не для того, чтобы, испытавъ здравое ученіе вѣры, совершенно съ нами повинуться оному? Но для чего имѣете вы сердце, если не для того, чтобъ любить истинную матерь, церковь Греческую, возродившую васъ банею пакибытія и о васъ присно болѣзнующую? Оставленіе нововведенныхъ чуждымъ властолюбіемъ обычаевъ не есть преломленіе вѣры, какъ нѣкоторые думаютъ». Въ этомъ духѣ преосвященный приглашалъ всѣхъ «едиными усты и единымъ сердцемъ прославлять Троицу единосущную и нераздѣльную», заповѣдуя слѣдующее: «Перестанемъ дѣлиться, дробиться и въ раздѣленіи говорить: „это ваше, а сіе наше“. Всѣ мы человѣки, всѣ мы христіане и при томъ чада Восточной церкви, всѣ соотечественники, всѣ вѣрноподданные Царя православнаго».

Изложенныя идеи, конечно, вполнѣ правильны и христіански благоразумны, и Смарагдъ не переставалъ исповѣдовать ихъ всегда и вездѣ [21]), но для цѣлесообразнаго осуществленія не было пока достаточныхъ и пригодныхъ средствъ. Самое православіе въ краѣ приходилось собственно возсоздавать вновь, ибо «къ тридцатымъ годамъ минувшаго столѣтія въ предѣлахъ нынѣшней Полоцкой епархіи состояло (лишь) около

[21]) Извращеннымъ удостовѣреніемъ этого факта нужно считать и инсинуаціи польско-католическаго агитатора Бѣликовича (ср. стр. 317,126), будто Смарагдъ въ проповѣди, по пріѣздѣ въ Полоцкъ, говорилъ: „Здѣсь много вѣръ. Государь прислалъ меня сюда завести одну русскую вѣру. И я это докажу“, при чемъ ударилъ кулакомъ по аналою такъ громко, что всѣ засмѣялись. См. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 151.

60 православныхъ приходовъ» [22]), въ большинствѣ скученныхъ за 100 верстъ и дальше отъ Полоцка на окраинахъ Витебской губерніи, прилегающихъ къ границамъ Псковской и Смоленской губерній; «въ Полоцкѣ ко времени возстановленіи епископской каѳедры было двѣ православныхъ церкви (Покровскій соборъ и Николаевская при Кадетскомъ корпусѣ церковь, устроенная изъ поіезуитскаго костела) и одинъ монастырь, а во всемъ предположенномъ районѣ—6 монастырей и до 70 церквей»; между тѣмъ уніатскихъ церквей было: въ Полоцкѣ каѳедра митрополита съ консисторіей, семинаріей и монастыремъ и двѣ приходскія церкви, во всемъ же округѣ епархіи—церквей и каплицъ (часовень) 546, монастырей 16, при чемъ «особенно сильна была унія въ уѣздахъ Полоцкомъ, Лепельскомъ, Витебскомъ и Ошмянскомъ» [23]). Новая православная Полоцкая епархія. положенная въ 3 классѣ и занимавшая мѣсто послѣ Владимірской, простиралась на губерніи Витебскую, Виленскую и Зельбургскій уѣздъ Курляндской [24]). На этой громадной территоріи православному архіерею приходилось заводить и организовать все чуть не сначала, да еще тогда же вести борьбу на всѣ четыре фронта. Обращен-

---

[22]) По другимъ счисленіямъ, указывается болѣе точно 76 или 77 церквей: см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 40 и прим. 3.

[23]) См. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1874 г., № 3, стр. 105, 139, 108. Въ Полоцкой уніатской епархіи (обнимавшей губерніи Витебскую и Могилевскую) въ 1810 г. числилось до 600.589 уніатовъ обоего пола (при 258+274 священникахъ и 456+475 церковно-служителяхъ), къ 1821 г. данное количество понизилось на 162.148 душъ (хотя † Dr. *Julian Pelesz*, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom II, S. 801 указываетъ для 1825 года: 463 приходскія церкви съ 500 священниковъ, 18 муж. монастырей съ 114 монахами, 2 жен. монастыря съ 22 монахинями и 489.075 вѣрующихъ) и еще быстрѣе стало уменьшаться съ 1830 г., но за-то теперь сильно увеличилось число каплицъ (съ 212-ти въ 1804 г. до 377-ми въ 1827 г.), а это было связано со стремленіемъ уніатской іерархіи утвердить унію и расширить ее за счетъ православія (см. у *Л. Ѳ. Свидерскаго*, Іоаннъ Крассовскій, Полоцкій уніатскій архіепископъ, Витебскъ 1911, стр. 8—11). Ср. для позднѣйшаго времени свидѣтельство архіеп. Могилевскаго *Анатолія* (Мартыновскаго, † 8 августа 1872 г. на покоѣ) о филіяхъ и каплицахъ, какъ средствахъ и орудіяхъ пропаганды: см. у *М. Едлинскаго*, Анатолій Мартыновскій, стр. 103—104.

[24]) Ср. и у *Г. Я. Кипріановича*, Историческій очеркъ православія, католичества и уніи въ Бѣлоруссіи и Литвѣ съ древнѣйшаго до настоящаго времени (Вильна ²1899), стр. 246.

ная по приказу Государя въ каѳедральный соборъ,—кадетская церковь (бывшая католическая) обладала крупными неудобствами, ибо имѣла лишь одинъ временно устроенный престолъ и была холодная, а ходатайство о приспособленіи къ сему доминиканскаго костела, поддержанное Бѣлорусскимъ генералъ-губернаторомъ кн. Н. Н. Хованскимъ, въ С.-Петербургѣ отклонили по мотивамъ трусливой политики [25]). Не было подъ руками необходимаго причта, такъ какъ «въ городѣ, кромѣ нѣсколькихъ священниковъ, не оказалось возможнымъ найти болѣе одного діакона и двухъ или трехъ причетниковъ, едва разумѣвшихъ и простое пѣніе; о пѣвческомъ-же хорѣ и думать нельзя было, потому что въ Полоцкѣ не существовало никакого духовнаго училища, изъ котораго можно было-бы выбрать большихъ и меньшихъ пѣвчихъ и обучить ихъ». Когда по прибытіи въ Полоцкъ Смарагдъ хотѣлъ совершить первое богослуженіе въ Богоявленскомъ монастырѣ [26]), то обнаружилось, что бѣдность послѣдняго не дозволяетъ этого. Въ городѣ не отыскалось приличнаго дома для православнаго архіерея, которому помѣститься въ Полоцкѣ «совершенно нѣтъ-гдѣ» [27]), а столичныя власти побоялись предоставить ему вышній Полоцкій замокъ [28]), въ которомъ издавна была каѳедра православныхъ архипастырей и гдѣ теперь обитали

---

[25]) Нынѣшній Николаевскій каѳедральный соборъ, построенный іезуитами въ 1644 г. и переданный (вмѣстѣ съ кляшторомъ) уніатскому базиліанскому монастырю въ 1822 г., сдѣлался православнымъ лишь по возсоединеніи, а бывшій кляшторъ оставался незанятымъ до 1843 г., когда превращенъ въ архіерейское подворье и 17 октября освященъ архіеп. Василіемъ (Лужинскимъ): см. „Замѣтку“ г. *В—на* въ „Витебскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ“ 1910 г., № 104.

[26]) Здѣсь именно и остановился преосвящ. Смарагдъ на первыхъ порахъ своего пребыванія въ Полоцкѣ (см. въ Архивѣ Св. Синода дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора № 14.061, л. 4; „Христіанское Чтеніе“ 1908 г., № 12, стр. 1677, 1685; „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1877 г., № 4, стр. 134), хотя о неудобствахъ его былъ освѣдомленъ еще въ С.-Петербургѣ, откуда писалъ о семъ кн. Н. Н. Хованскому 2 іюня 1833 г. (см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1833 г., связка № 13).

[27]) См. письмо *Смарагда* отъ 12 декабря 1834 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 30).

[28]) На него указывалъ *Смарагдъ* и въ письмѣ кн. Н. Н. Хованскому изъ С.-Петербурга отъ 2 іюня 1833 г.: см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1833 г., связка № 13.

уніаты. Приходилось кланяться уніатскому митрополиту Іосафату Булгаку, чтобы тотъ разрѣшилъ поселиться въ его дачѣ на мызѣ Струнѣ [29]), при чемъ за это одолженіе получилъ отъ Государя совершенную благодарность, хотя домъ тамъ былъ ветхій, мало приспособленный для жительства [30]), и во-

---

[29]) По словамъ *Смарагда* въ письмѣ С. Д. Нечаеву отъ 8 января 1834 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 24), мыза уніатскаго арци-бискупа Струнь находилась въ 6-ти верстахъ отъ города Полоцка.

[30]) См. письмо *Смарагда* отъ 14 сентября 1833 г. С. Д. Нечаеву (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 7). См. также дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 122, стр. 1, гдѣ и резолюція Смарагда отъ 4 сентября 1833 г.: „Такъ какъ по личному усмотрѣнію моему и по донесенію эконома дома моего во многихъ мѣстахъ Струнскаго Архіерейскаго дома проходитъ сквозь каменныя стѣны течь, отчего и жить въ оном не безопасно; а при томъ многія печки, двери и прочія домашнія принадлежности неисправны и вообще оный домъ совершенно опущенъ",—то необходима „универсальная починка, чтобы оный способенъ былъ къ жительству безбѣдному".—Домъ въ Струнѣ для помѣщенія Полоцкихъ уніатскихъ епископовъ былъ выстроенъ митрополитомъ Смогоржевскимъ, но мало поддерживался (еще при митр. Иракліи Лисовскомъ: см. у *Л. Ѳ. Свидерскаго*, Іоаннъ Красовскій, Полоцкій уніатскій архіепископъ, стр. 12), а при нашествіи французовъ былъ совершенно опустошенъ (ср. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 48—49, и у *Л. Ѳ. Свидерскаго*, Іоаннъ Красовскій, стр. 87—89). Платонически-идиллическое описаніе особыхъ любезностей митр. Булгака и Лужинскаго для устроенія въ Струнѣ преосвящ. Смарагда, который за это одолженіе яко бы „изрядно насолилъ" второму,—все это у о. *Г. И. Шавельскаго* (въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1903 г., № 7, стр. 231; № 11, стр. 422 сл.; ср. въ книгѣ „Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи", стр. 72, 116) и преувеличенно и пристрастно. Достаточно сказать, что фактически дѣло сложилось такъ, что Смарагдъ, не смотря на всю „тѣсноту своего жительства въ Полоцкѣ" (см. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 210 въ письмѣ *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому отъ 8 марта 1834 г.), въ Струнь никогда не переселялся и постоянно жилъ въ настоятельскихъ комнатахъ Богоявленскаго монастыря (см. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1874 г., № 4, стр. 136 и прим. 1), который онъ „поднялъ изъ развалинъ" (см. „Воспоминанія" о. *Іеровея* на стр. 8 обор.), при чемъ для освѣженія могъ выѣзжать только въ загородный домъ Спасскій, потомъ Спасо-Ефросиніевскій женскій монастырь (ibid., стр. 12). Но и этотъ послѣдній, возстановленный уже въ 1840 г., былъ тогда въ такомъ положеніи, что, ходатайствуя о средствахъ на возобновленіе Спасской церкви, преосвящ. Смарагдъ въ 1833 г. писалъ кн. Н. Н. Хованскому, что тамъ „не только нѣтъ гдѣ мнѣ со свитою пристать для

зить оттуда свиту «нѣтъ на чемъ» [31]). На весь городъ Полоцкъ и уѣздъ были только двѣ церкви — Покровская и соборъ, духовенство коихъ изнемогало отъ требъ, не будучи обезпеченнымъ матеріально. Не было ни достаточнаго количества мощей для антиминсовъ, ни богослужебныхъ книгъ, ни церковныхъ вещей,—и преосвящ. Смарагдъ вынуждался «доносить (о семъ Синоду) съ таковымъ присовокупленіемъ, что безъ умноженія духовенства для епаршескаго города, при нынѣшнемъ слабомъ состояніи православія въ здѣшней епархіи, онъ неминуемо долженъ встрѣчать непрестанныя затрудненія въ управленіи и видѣть безуспѣшность своихъ предпріятій, къ пользѣ св. церкви клонящихся» [32]). Смарагдъ усиленно и отовсюду вызывалъ себѣ помощниковъ и сотрудниковъ, обѣщая имъ разныя служебныя льготы и матеріальныя привилегіи [33]), но охотниковъ было мало [34]), почему каѳедральный соборъ оставался неукомплектованнымъ, вакансіи въ немъ незамѣщенными [35]),—и архіерей вездѣ страдалъ отъ безлюдья [36]). Даже для обычнаго дѣлопроизводства совсѣмъ не было способныхъ исполнителей [37]), и сначала въ Консисторіи

совершенія богослуженія въ оной, рѣдкой въ Россіи, по своей древности, церкви, но даже и священнику съ причетниками нѣтъ мѣста, гдѣ расположиться для молитвы" (см. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1885 г., № 5, стр. 258).

[31]) См. письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 28 августа 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 3).

[32]) Обо всемъ этомъ см. дѣло Св. Синода (въ Синодальномъ Архивѣ) 1833 г. № 321 и ср. у † *М. Я. Морошкина* на стр. 368 сл.

[33]) См. письма *Смарагда* къ Иннокентію въ „Рязанскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1896 г., № 15, стр. 500—501.

[34]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 33.

[35]) См. письма *Смарагда* къ Иннокентію въ „Рязанскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1896 г., № 15, стр. 500.

[36]) *Г. Я. Кипріановичъ*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. 136. 137.

[37]) Письмо *Смарагда* отъ 14 іюля 1833 г. С. Д. Нечаеву (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 3). Вотъ еще характерная резолюція Смарагда 4 сентября 1833 г. на одномъ изъ консисторскихъ докладовъ: „...Какъ же замѣчаю я, что людей, пишущихъ чисто, правильно и съ должными знаками препинанія въ канцеляріи Консисторіи весьма мало, а составлять бумаги къ высшимъ мѣстамъ и лицамъ и вовсе нѣтъ кому: то Консисторія имѣетъ или подтвердить состоящимъ на лицо канцеляр-

исправлялъ должность секретаря повытчикъ (Рыжковъ) [38]), а потомъ прислали нѣкоего Крылова, который «ни риторическихъ, ни грамматическихъ правилъ не знаетъ» [39]), «вовсе неграмотенъ и никакой порядочной бумаги составить не можетъ... Жаль его! Служитъ безъ порока, но и безъ пользы! Вотъ что̀ значитъ машинальная и несистематическая наука! *Понеже* да *понеже*; а все безъ толку, безъ складу и ладу» [40]). Простыя заявленія въ полицію отъ имени Консисторіи долженъ былъ составлять самъ архіерей [41]), а болѣе важныя передѣлывались вновь, ибо подавалась, напр., «весьма нелѣпо составленная бумага» [42]). Другіе не хотѣли служить (Іерусалимовъ) и изъ Полоцкой глуши рвались въ Петербургъ (Григоровичъ) [43]), да еще вели себя не чисто и клеветнически

скимъ служителямъ въ скоромъ времени научиться правописанію, чистописанію и составленію бумагъ, или же, учинивъ разборъ способныхъ и неспособныхъ, первыхъ оставить при должностяхъ, а послѣднихъ отъ службы удаливъ, требовать на мѣсто ихъ благонадежныхъ людей изъ сосѣдственныхъ Консисторій, или представить о томъ ко мнѣ для испрошенія въ Полоцкую Консисторію людей болѣе грамотныхъ отъ Св. Синода“ (см. дѣло дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 102, стр. 9).

[38]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 47, стр. 1.

[39]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 3 ноября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 16). См. еще въ „Полоцкихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1874 г., № 4, стр. 135,1, при чемъ сообщается, что „преосвященный (Смарагдъ) самъ писалъ черновые отпуски по всѣмъ почти бумагамъ, исходившимъ за его подписомъ, и даже редактировалъ многіе протоколы и журналы“, а въ 1834 г. опредѣлилъ помощникомъ секретаря Консисторіи своего брата Семена Крыжановскаго, но послѣдній не долго оставался на службѣ въ Полоцкѣ (см. ibid., стр. 140 и прим.). См. еще и ниже, а также въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1911 г., кн. 1, отд. V, стр. 26, и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 12, стр. 1511, прим. 1; 1912 г., № 2, стр. 213.

[40]) Письмо *Смарагда* отъ 15 декабря 1833 г. С. Д. Нечаеву (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 19—20).

[41]) См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 263, стр. 6 о выходѣ уніатовъ 6 января на З. Двину 6 января 1834 г. для водоосвященія.

[42]) Ibid. 1836 г. № 101 на проектѣ отношенія Смарагда генералъ-губернатору П. Н. Дьякову отъ 28 января 1837 г.

[43]) Письмо *Смарагда* отъ 18 декабря 1833 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И.*

жаловались (Іерусалимовъ) на Смарагда, который, однако, охотно соглашался «предать все (это) вѣчному забвенію» [44]) и даже представить къ наградѣ [45]). Для присутствія въ Консисторіи едва можно было собрать четырехъ человѣкъ [46]), не вполнѣ опытныхъ,—и самъ Смарагдъ, «работая за всѣхъ, истинно выбивался изъ силъ» [47]). Тамъ дѣлъ была бездна, а безъ дѣлателей могъ образоваться страшный хаосъ [48]), и епископъ долженъ былъ постоянно ходить въ Консисторію [49]). Въ каѳедральный соборъ никто не хотѣлъ идти по скудости

Шавельскаго, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 21).

[44]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 10 октября 1835 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 37).

[45]) Тоже ibid. отъ 1836 г. (безъ даты мѣсяца) у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 41.

[46]) Этими членами были архимандритъ Богоявленскаго монастыря Паисій, архимандритъ Витебскаго Маркова монастыря Павелъ († въ 1861 г.: см. о немъ и у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни III, Св.-Тр. Сергіева Лавра 1901, стр. 436) и протоіерей Витебскаго Успенскаго собора Евѳимій Ремезовъ, а съ 21-го іюля еще протоіерей Стефанъ Петрашень (см. стр. 314), переведенный изъ Велижа на мѣсто посланнаго туда о. Іоакима Копаевича. См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 47, стр. 1; „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1874 г., № 4, стр. 134; о. *Г. И. Шавельскій*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 73 прим.

[47]) Письмо *Смарагда* отъ 24 января 1834 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 26). См. еще „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1874 г., № 4, стр. 139 и прим. 1. Характерно здѣсь и такое обстоятельство: „послѣ передачи въ 1840 г. изъ Полоцка въ Вильну оказалось, что содержаніе нѣсколькихъ дѣлъ Полоцкой Консисторіи за 1832—4 годы по описи изложено на польскомъ языкѣ, чего въ Минской Консисторіи и ранѣе Слуцкой не было никогда,—съ половины прошлаго [XVIII] вѣка", о чемъ см. у *Флегонта К. Смирнова*, Виленскій Свято-Духовъ монастырь: историческое описаніе, Вильна 1888, стр. 301,1.

[48]) Письмо *Смарагда* отъ 1836 г. (безъ даты мѣсяца) С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 40).

[49]) *Смарагдъ* 9 августа 1836 г. писалъ Виленскому архим. Платону (Рудинскому): „Дѣлъ у насъ весьма много, а дѣлателей весьма мало... Члены консисторіи [кромѣ архим. Павла] молоды и неопытны, и потому самъ я хожу теперь въ консисторію постоянно и ихъ обучаю". См. у *Г. Я. Кипріановича*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. 2136.

средствъ [50]). Даже 31 декабря 1835 г. Смарагдъ писалъ И. Ѳ. Глушкову [51]): «крайне работать у меня нѣтъ кому, и всякое дѣло сколько-нибудь поважнѣе долженъ я обработывать самъ. То мое горе!» Въ городѣ все такъ мало было приспособлено къ нуждамъ православнаго обихода, что возникалъ тревожный вопросъ, гдѣ архіерею служить зимой, когда ему «со свитою не имѣлось пристанища» [52]). Внѣшнія удобства совершенно отсутствовали,—и Смарагдъ прямо называлъ Полоцкъ «гадкимъ, неправославнымъ, по всѣмъ отношеніямъ несноснымъ городишкомъ» [53]). Онъ исповѣдывалъ, что «въ здѣшней странѣ особенно пользы нашей Церкви съ пользами Россіи не разрывны» [54]), почему всегда необходимо было сообразоваться съ гражданскими властями, а онѣ находились въ Витебскѣ [55]), куда естественно было бы перенести и архіерейскую православную каѳедру [56]). Матеріально православ-

---

[50]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 4 сентября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 7).

[51]) См. „Русскій Архивъ“ 1891 г., кн. I, стр. 382.

[52]) Письмо *Смарагда* отъ 14 сентября 1833 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 10).

[53]) Письма *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 18 и 15 декабря 1833 г. ibid. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 19 и 21). Письмо С. Д. Нечаеву отъ 30 октября 1833 г. ibid. иронически помѣчено у Смарагда такъ: „Благополучный городъ Полоцкъ“ (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 15). При этомъ Полоцкъ еще былъ іезуитскимъ Іерусалимомъ (о. М. Я. Морошкинъ) и сѣдалищемъ уніатства (преосвящ. Анастасій Братановскій), о чемъ см. у о. *Г. И. Шавельскаго* на стр. 3. Нужно замѣтить, что по указу Императора Павла I отъ 12 декабря 1796 г. (П. С. З., т. XXIV, № 17. 634) этотъ городъ былъ уѣзднымъ, а ходатайство въ 1802 г. предъ Александромъ I въ пользу обращенія его опять въ губернскій осталось неуваженнымъ.

[54]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 4 сентября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 8).

[55]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 22 февраля 1834 г. ibid. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 27).

[56]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 14 сентября 1833 г. ibid. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 10). Смарагдъ даже ходатайствовалъ о передачѣ въ Витебскѣ базиліанскихъ зданій, но это случи-

ные труженики жили «хуже нищихъ» [57]), но серьезной помощи не было ни откуда: «то-то и горе наше, — писалъ Смарагдъ,—что ожидаютъ отъ насъ многаго, а жалуютъ насъ, право, мало» [58]), — и ему горестно приходилось утѣшать себя тѣмъ, что «чужихъ всегда болѣе ласкаютъ, чѣмъ своихъ» [59]). Внѣшнее представительство требовалось самими задачами и пользами православнаго миссіонерства въ иновѣрномъ краѣ, между тѣмъ въ дѣйствительности всѣ ясно видѣли, что «по выгодамъ жизни несравненно лучше быть Уніатскимъ, нежели Православнымъ Архіереемъ» [60]). Неудивительно при подобныхъ условіяхъ, что Полоцкій владыка на первыхъ порахъ былъ крайне обезкураженъ и искренно жаловался, что для него Полоцкой епархіи въ настоящемъ смыслѣ не существуетъ фактически [61]), да и послѣ вспоминалъ, какъ трудно открывать новую епархію [62]). «Много-печальный жребій» [63]) его въ «много-печальнѣйшей Епархіи» [64]) часто вызывалъ уныніе духа до такой степени, что Смарагдъ съ извиненіемъ говорилъ

лось уже послѣ, когда ихъ и дѣйствительно приспособили подъ архіерейскій домъ: см. у. † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни III (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1901), стр. 508.

[57]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 14 сентября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 11).

[58]) Тоже ibid. отъ 15 декабря 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 19).

[59]) Тоже ibid. отъ 15 апрѣля 1834 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 26).

[60]) Тоже ibid. отъ 24 января 1834 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 29). Обѣщанія и предположенія насчетъ обезпеченія Полоцкой епархіи далеко не всѣ и не всецѣло исполнялись (ср. стр. 321, 145), не смотря на ходатайства Смарагда, почему „въ средствахъ по содержанію своего штата онъ на первыхъ порахъ былъ затрудненъ“. См. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1874 г., № 4, стр. 136—137 и прим. 1.

[61]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII, стр. 28.

[62]) См. письма *Смарагда* къ Иннокентію въ „Рязанскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1896 г., № 16, стр. 559.

[63]) Письмо *Смарагда* отъ 28 августа 1833 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 6).

[64]) Тоже ibid. отъ 4 сентября 1833 г. (у *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 7).

(С. Д. Нечаеву): «Простите неумѣренной скорби моей. Точно—я малодушенъ; но обстоятельства мои, право, тяжелы» [65]), хотя вскорѣ опять вынуждался просить: «утѣшьте насъ, до зѣла здѣсь скорбящихъ» [66]).

Столь тягостны были общія условія архипастырскаго служенія въ Полоцкѣ. Здѣсь одиночество въ трудѣ осложнялось для православнаго владыки еще тѣмъ, что свои люди оказывались врагами, а русскихъ приходилось отыскивать среди нѣмцевъ [67]), между тѣмъ «клеветничества на духовенство» и на него сыпались тучами; однако эти «чудныя переиначенія обстоятельствъ» [68]) встрѣчали вѣру даже у митр. Филарета: конечно, «голосъ его всегда былъ въ пользу.» [69]) Смарагда, но 24 іюня 1833 г. онъ писалъ (С. Д. Нечаеву), что послѣдній «все еще нежелаемымъ образомъ уставляетъ себя на своемъ мѣстѣ» [70]). Смарагдъ, естественно, стремился завязывать и поддерживать согласіе съ «властями (тамошними) гражданскими» [71]), въ чемъ былъ вполнѣ успѣшенъ, ведя съ ними совокупныя разсужденія [72]),—и обратные слухи о затрудненіяхъ съ свѣтскимъ начальствомъ [73]) не имѣли въ началѣ достаточной почвы, хотя получали опасный для него ходъ, разъ Полоцкаго

---

[65]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 14 сентября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи, Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у. о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 10).

[66]) Тоже ibid. отъ 2 октября 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 11).

[67]) Напр., И. Ѳ. Глушкову отъ 27 марта 1835 г. *Смарагдъ* писалъ (въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 378) о нѣкоемъ Кранихфельдѣ, что „онъ настоящій Русскій, не смотря на то, что Лютеранинъ“. Сюда же нужно отнести и энергичнаго дѣятеля въ пользу православія въ Полоцкой епархіи, Витебскаго гражданскаго губернатора Н. И. Шредера, если вѣрно извѣстіе † Dr. *Julian Pelesz*'a (Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom II. Wien 1880, S. 811), что это былъ протестантъ Schröder

[68]) См. письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 376. 378. 379. 377.

[69]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII, стр. 29.

[70]) Переписка м. *Филарета* съ С. Д. Нечаевымъ, стр. 126.

[71]) См. письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 374.

[72]) См. письмо *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 428.

[73]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII, стр. 33.

епископа предупреждали, «чтобы онъ былъ остороженъ и ложными извѣтами не ссорилъ начальствъ и не отнималъ довѣренности у справедливыхъ доносовъ» [74]). Преданныхъ Россіи чиновниковъ было въ Полоцкѣ не болѣе трехъ или четырехъ [75]), а фактически даже полиція не всегда оказывалась предупредительною [76]) и благочинный прот. Стефанъ Пороменскій подвергался обидамъ при исполненіи своихъ депутатскихъ обязанностей отъ членовъ земскаго суда [77]). Вездѣ властно господствовали поляки [78]), захватившіе всѣ отрасли мѣстнаго управленія. Полиція, повсюду переполненная католиками [79]), или дремала [80]) или дѣйствовала противъ православія [81]), въ Полоцкой почтѣ задерживались и распечатывались указы Св. Синода [82]), а самого Смарагда при въѣздѣ въ Вильну яко бы обыскивали на заставѣ по подозрѣнію, не везетъ ли онъ корчемнаго вина или контрабанды [83]). Наоборотъ, русскихъ чиновниковъ [84]) и вообще русскихъ людей вездѣ было мало [85]),—и преосвящ. Смарагдъ всячески

---

[74]) Переписка м. *Филарета* съ С. Д. Нечаевымъ, стр. 231 (отъ 9 ноября 1835 г.).

[75]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 440. Ср. также Мнѣнія, отзывы и письма м. *Филарета* по разнымъ вопросамъ за 1821—1867 гг. (Москва 1905), стр. 24, гдѣ упоминается сообщеніе Смарагда о „недостаткѣ (въ краѣ) русскихъ чиновниковъ“.

[76]) См. Настольный реэстръ по Полоцкой Греко-Россійской Духовной Консисторіи 1833 г. № 28 отъ 13 октября; 1834 г. № 32 отъ 18 января.

[77]) Ibid. 1836 г. № 48 отъ 6 іюня.

[78]) См. о семъ у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 6—7.

[79]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 290, 303.

[80]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 309.

[81]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 211,4, 218, 221.

[82]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 152.

[83]) См. о семъ у *Г. Я. Кипріановича*, Историческій очеркъ православія, католичества и уніи въ Бѣлоруссіи и Литвѣ съ древнѣйшаго до настоящаго времени (Вильна [2]1899), стр. 211.

[84]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 7.

[85]) См. у *Д. И. Довгялло*: Лепель, уѣздный городъ Витебской губерніи: Хроника минувшей жизни (Витебскъ 1905), стр. 61, что маіоръ Тюфяевъ и протоіерей Пороменскій въ Лепелѣ и тамошней окрестности—только два лица благонамѣренныя, истинно русскія, преданныя отечеству.

заботился выдвигать и ограждать этихъ полезныхъ русскихъ дѣятелей гражданскихъ [86]).

Еще больше затрудненій всякаго рода встрѣчалось при осуществленіи главной миссіи о возстановленіи православной истины въ краѣ и о привлеченіи къ ней уніатовъ, насильственно отторгнутыхъ. Прежде всего, былъ крайне униженъ авторитетъ православія, которое прямо звали «вѣрою жидовской» [87]), и кощунственно издѣвались надъ «русскими дурачками» [88]), которые держатся «холопскаго» исповѣданія [89]), почему православныхъ и даже уніатовъ въ награду переводили въ католичество [90]). Съ другой стороны, «друзья его католики и уніаты», «добрые пріятели полячки», «злобные полячишки» всячески тормозили дѣло, распространяя «разныя гнусныя клеветы и вредныя въ политическомъ отношеніи мысли»; сочинялись «злѣйшія жалобы на Греко-Россійское Епархіальное начальство», а «въ Полоцкѣ уже прямо писали Государю ябедническія бумаги»; такъ «въ особенности предъ встрѣчнымъ и поперечнымъ поносили имя Смарагда и честь его чернили страшными вымышленными клеветами» [91]). Богатые и вліятельные помѣщики ставили всякія препоны, агитаторы поддерживались [92]), чиновники въ большинствѣ дѣй-

---

[86]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 428 (о полковникѣ Даниловѣ), 430 и — къ И. Ѳ. Глушкову ibid. 1891 г., кн. I, стр. 376 (объ Агатоновѣ, Полоцкомъ военномъ уѣздномъ начальникѣ).

[87]) См. письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 380.

[88]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 437.

[89]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 31, 39,[2].

[90]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго* ibid., стр. 7.

[91]) См. письма *Смарагда* къ Н. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 380, 377, 379, 381, 383, 377, 381, а также къ С. Д. Нечаеву отъ 2 октября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 11): „вижу, что гнусныя езуитскія клеветы на мой счетъ едва ли не доходятъ даже до Монаршаго престола“.

[92]) См. письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ“ 1831 г., кн. I, стр. 384, 382. Объ упоминаемомъ ниже (стр. 317,[126]) Бѣликовичѣ см. и въ „Запискахъ“ митр. *Іосифа Сѣмашки* II, стр. 14.

ствовали противъ православія [93]), готовые съ радостію продать его за грошъ [94]) и причинить ему прямой вредъ [95]). Гдѣ мы хотѣли только возвратить себѣ исконное наслѣдіе православія,—тамъ попустительство дошло до того, что митр. Филаретъ 6 марта 1834 г. писалъ С. Д. Нечаеву: «съ безумною дерзостію нападаютъ паписты на православіе, и увѣрены, что предъ Россійскимъ правительствомъ и дерзость ихъ имъ не опасна, и безумное ихъ имъ не постыдно» [96]). При недостаткѣ помощниковъ Полоцкому архіерею приходилось все выносить на своихъ плечахъ, но тутъ возникали новыя преграды и осложненія. Обязавъ Смарагда повидаться на пути въ Полоцкъ и столковаться съ Могилевскимъ епископомъ и Витебскимъ гражданскимъ начальствомъ [97]), въ Петербургѣ надавали ему чиновничьихъ инструкцій, стѣснявшихъ свободу и энергію, а иногда прямо противныхъ его натурѣ, когда внушалось дѣйствовать «непримѣтнымъ образомъ» [98]), т. е. какимъ-то явно неестественнымъ способомъ. Разумѣется, Смарагдъ не могъ этого исполнить и вызывалъ къ себѣ сверху подозрѣніе вмѣсто помощи. Атмосфера вездѣ была до крайности тягостная,—и «въ сей странѣ иновѣрной и упоенной

---

[93]) О засѣдателѣ Суражскаго земскаго суда Родзевичъ за сентябрь—октябрь 1833 г. см. въ Синодальномъ Архивѣ въ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора № 14.061, л. 17 обор., 22, 26.

[94]) См. письмо *Смарагда* отъ 8 января 1834 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ въ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго,* Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 24).

[95]) О Лепельскомъ исправникѣ Стефановскомъ см. въ Архивѣ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 30 и въ Архивѣ Витебскаго Губернскаго Правленія 1835 г., связка 14, № 46. См. о немъ и ниже.

[96]) См. Собраніе мнѣній и отзывовъ митр. *Филарета* II, стр. 329.

[97]) О свиданіи съ епископомъ Могилевскимъ Гавріиломъ (Городковымъ) *Смарагдъ* писалъ 3 іюля 1833 г.: см. въ Синодальномъ Архивѣ дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора № 14.044 (л. 51—52) и ср. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1874 г., № 3, стр. 109. Можетъ быть, мысль о посѣщеніи преосвящ. Гавріила принадлежала и самому Смарагду, судя по его фразѣ: „если послѣдуетъ Высочайшее дозволеніе побывать мнѣ въ Могилевѣ" въ письмѣ отъ 2 іюня 1833 г. изъ С.-Петербурга кн. Н. Н. Хованскому: см. Витебскій Губернскій Архивъ, 1833 г., связка № 13.

[98]) См. у † о. *М. Я. Морошкина* на стр. 270—271 и † проф. *И. А. Чистовича,* Пятидесятилѣтіе возсоединенія съ православною церковію западно-русскихъ уніатовъ, стр. 9.

духомъ езуитскимъ» [99]) Смарагдъ чувствовалъ себя «находящимся въ гнѣздилищѣ лукавыхъ и враждебныхъ воспитанниковъ езуитскихъ, всѣ коварные взгляды свои на него преимущественно обращающихъ» [100]) и заставлявшихъ съ тревогой охранять и православныхъ и уніатовъ отъ католическихъ козней [101]). Отсюда создавались иногда такія трагическія коллизіи, что въ казенномъ имѣніи Езерищѣ (Городищенскаго уѣзда Витебской губерніи) яко бы хотѣли утопить въ озерѣ губернатора Н. И. Шредера и Смарагда [102]), а ревностные помощники послѣдняго и дѣйствительно пострадали, даже поплатились жизнію [103]): такъ, ключарь Полоцкаго каѳедральнаго собора о. Стефанъ Петрашень 20 іюля 1834 г. чуть ли не былъ отравленъ [104]) и священникъ Станиславовской, По-

---

[99]) Письмо *Смарагда* отъ 2 октября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 11).

[100]) Тоже ibid. отъ 22 февраля 1834 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 28).

[101]) Такъ, прот. І. Копаевичъ докладывалъ, что изъ близнецовъ отъ смѣшаннаго брака дѣвочку окрестили въ православіе, а мальчика въ католичество; по сему поводу Смарагдъ 4 августа 1833 г. положилъ резолюцію: „Присоединить немедленно означеннаго младенца къ нашей Церкви и предать суду ксендза, окрестившаго его въ Римскую вѣру". Тогда же и другая такая резолюція по одинаковому дѣлу. Очевидно, въ отвѣтъ на епископское ходатайство—5 августа получено увѣдомленіе кн. Н. Н. Хованскаго о распоряженіи мѣстному губернатору не дозволять римскимъ костеламъ имѣть въ услуженіи уніатовъ. См. Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г., дѣло № 27 (въ Витебской Дух. Консисторіи).

[102]) См. черновикъ Записокъ *Василія Лужинскаго* въ Синодальномъ Архивѣ: секретное дѣло Св. Синода № 322/а, л. 38 обор. Ср. и у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 98 прим. и 132—133.

[103]) О. *Іеоровей* въ своихъ „Воспоминаніяхъ" пишетъ (на л. 11): „Служеніе (Смарагда) было таково въ дѣлѣ возсоединенія Уніи съ Православіемъ, что нѣкоторые изъ соревновавшаго по святомъ Православіи Духовенства запечатлѣли служеніе кровію и жизнію своею; а другіе, въ послѣдствіи, подверглись тяжкимъ гоненіямъ и изгнаніямъ".

[104]) См. у *Василія Лужинскаго* въ Синодальномъ Архивѣ секр. д. № 322/а, л. 38 обор. и ibid. дѣло Св. Синода 1834 г. № 1875 (рапортъ Смарагда отъ 11 ноября 1834 г.). Ср. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 132,з.

лоцкаго уѣзда, церкви Сщесновичъ убитъ въ ночь съ 27-го на 28-е ноября 1836 г. [105]).

При этомъ «ревность дома Божія снѣдала Смарагда, особенно когда видѣлъ небрежность со стороны могущихъ содѣйствовать дѣлу Божію» [106]). Онъ начиналъ горячиться и писать энергическія посланія, а въ отвѣтъ корили за «уязвляющія, строгія слова» [107]) и «колющія выраженія», при которыхъ «читать грамоту его больше горько, нежели полезно», по существу же полагать такъ: «Въ письмѣ (Смарагда) есть достойное не малаго вниманія и черты истины убѣждающія. Жаль, что нѣкоторыя общія выраженія жестки и тѣмъ могутъ подать случай говорить, что онъ слишкомъ черно видитъ предметы» [108]). Смарагдъ свидѣтельствовалъ: «однакожъ и мы не безъ благоразумія и ясно видимъ, что̀ можно и чего нельзя» [109]), почему «никогда не выйдемъ изъ границъ благоразумія и приспособленности къ духу времени, который очень понимаемъ» [110]); но ему знушали поступать «по-тиху», «давать себѣ время усмотрѣть», «сохранять миръ въ душѣ, дабы свѣтлѣе видѣть то, что ему нужно часто видѣть для правильнаго дѣйствованія, и дабы дѣйствовать съ полною свободой» [111]). Смарагдъ заявлялъ, что онъ «всячески старается ладить съ Уніатами Полоцкими» [112]) и поддерживать доброе согласіе между

---

[105]) См. у *Василія Лужинскаго* въ Синодальномъ Архивѣ секр. д. № 322/а, л. 38 обор. Ср. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 132,₃.

[106]) См. письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 379.

[107]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII, стр. 35, 36.

[108]) Переписка м. *Филарета* съ С. Д. Нечаевымъ, стр. 181 (отъ 28 апрѣля 1834 г.), 178 (отъ 6 апрѣля 1834 г.).

[109]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г.; кн. II, стр. 434.

[110]) См. письмо *Смарагда* отъ 8 января 1834 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 24).

[111]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII, стр. 38; 1871 г., кн. XIII, стр. 45; 1870 г., кн. XII, стр. 29.

[112]) См. письмо *Смарагда* отъ 12 декабря 1834 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 31).

ними и православными и пользуется симпатіями семинарскихъ уніатскихъ учениковъ [113]), вообще же непоколебимъ въ такомъ настроеніи: «отъ Евангельской заповѣди о мирѣ я не прочь...; но зло, причиненное отечеству моему и Церкви, за которую Христосъ мой пролилъ столько крови,—въ правѣ ли я прощать?» [114]) Онъ убѣждалъ, что волненія въ его епархіи утихаютъ [115]), между тѣмъ въ С.-Петербургѣ били тревогу, боялись издать отъ Синода воззваніе къ уніатамъ [116]) и командировали оттуда оберъ-прокурскаго чиновника камергера Скрыпицина внушать благоразуміе гражданскимъ [117]) и епархіальнымъ начальникамъ, хотя самъ Смарагдъ издавна твердилъ, что «лучше всего потихоньку дѣйствовать, такъ однакожъ, чтобы никакихъ приключеній не выходило» [118]) и чтобы уніатство «пало тихо, безъ шума» [119]). Донося о присоединеніяхъ, онъ указывалъ на такую бѣдность новыхъ приходовъ, что «нужно воскресить Іеремію и восплакать» [120]), при чемъ без-

---

[113]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 430 и 434, 432, 439. Вообще объ отношеніяхъ Смарагда къ Бѣлорусской уніатской Семинаріи въ Полоцкѣ см. у *Ст. Гр. Рункевича*, Описаніе документовъ архива западно-русскихъ уніатскихъ митрополитовъ II, стр. 938 (№ 3.287), 1077 (№ 3.399).

[114]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 439.

[115]) См. письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову ibid. 1891 г., кн. I, стр. 382.

[116]) † О. *М. Я. Морошкинъ* на стр. 147, 274; † проф. *И. А. Чистовичъ*, Пятидесятилѣтіе возсоединенія уніатовъ, стр. 13; † *Г. М. Пясецкій*, Исторія Орловской епархіи, стр. 939—940; у *насъ* „Христіанское Чтеніе“ 1908 г., № 12, стр. 1691.

[117]) См. Записки м. *Іосифа Сѣмашки* I, стр. 115. Нужно здѣсь имѣть въ виду, что—по отзыву † о. *М. Я. Морошкина* (въ „Вѣстникѣ Европы“ 1872 г., кн. VIII. стр. 580) о семъ ст. сов. за оберъ-прокурорскимъ столомъ Валеріи Валеріевичѣ Скрипицынѣ—„этотъ человѣкъ былъ болѣе полицейскій чиновникъ, чѣмъ административный организаторъ“, хотя его другъ, графъ Толстой и утверждалъ, яко бы Скрипицынъ „имѣлъ единственною цѣлью пользу Россіи и высоко держалъ отечественное знамя“ (см. у о. *Г. И Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 174,1).

[118]) См. письмо *Смарагда* отъ 25 декабря 1834 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 32).

[119]) Тоже ibid. отъ 7 августа 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 4).

[120]) Тоже ibid. отъ 25 декабря 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 29).

мѣстные шлявшіеся ксендзы (уніатскіе) точили ихъ хуже червей и «изблевывали ядъ свой въ простыя души» [121]), а изъ Петербурга упрекали за поспѣшную механичность обращеній,— и Смарагдъ съ кровавою горечью отвѣчалъ С. Д. Нечаеву [122]): «Изволили сообщить мнѣ мысль Г-на Министра [Д. Н. Блудова, вѣроятно, повторившаго подсказанныя слова Іосифа Сѣмашки], что „нужно намъ пріобрѣтать сердца, а не стѣны". И я очень знаю это! Знаю и то, что хорошо такъ холодно толковать тѣмъ, кои имѣютъ стѣны. А намъ—не имѣющимъ никакихъ стѣнъ—, право, больно это выслушивать»... Поднималась, распространялась и сгущалась тягостная атмосфера подозрѣнія, недовѣрія, безучастія, прямого и косвеннаго противодѣйствія отъ тѣхъ, которые отправляли Смарагда энергически работать и теперь слышали отъ него отвѣтственную рѣчь убѣжденнаго достоинства: «я не сплю, но бодрствую здѣсь» [123]). Доходило до того, что когда «ревность дома Божія снѣдала» Смарагда [124]) и онъ «выхватывалъ изъ зубовъ волчьихъ еще живую добычу» [125]),—въ это время для разслѣдованія отправляли изъ Витебска такого усерднаго жандармскаго полковника (Мердера), что онъ, никуда не заглядывая самолично, предпочелъ три дня провести за картами въ Полоцкѣ у злѣйшаго врага православія, Полоцкаго уѣзднаго предводителя дворянства Бѣликовича [126]), который былъ главнымъ иниціаторомъ дерзкаго ходатайственнаго акта 7 декабря 1834 г. о пріостановленіи уніатскихъ обращеній [127]). При всемъ

---

[121]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 30 октября 1833 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 15).

[122]) Тоже ibid. отъ 14 сентября 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 10).

[123]) Письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ" 1891 г., кн. I, стр. 382.

[124]) См. письмо *Смарагда* отъ 7 февраля 1835 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 33).

[125]) Тоже ibid. отъ 4 сентября 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 7).

[126]) Тоже ibid. отъ 22 февраля 1834 г. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 27. О Бѣликовичѣ см. и у о. *Шавельскаго* ibid., стр. 145,2, 149 сл. 217, 244, 259.

[127]) Объ этомъ актѣ см. и въ письмѣ *Смарагда* С. Д. Нечаеву ibid. отъ 25 декабря 1834 г. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 31—32, а вообще см. ibid., стр. 7, 146 сл.

томъ не провозглашалось и рѣшительнаго осужденія Смарагдовой политики, но столь же мало давалось безусловныхъ директивъ объ измѣненіи церковно-уніатскаго курса по иному, совершенно опредѣленному руслу. Настоятеля Смарагда не исполняли, всецѣло слушая обратную сторону [128]), но присоединенія признавали, успѣхи находили необыкновенными, свидѣтельствовали о довольствѣ Государя и Синода [129]), хотя (6 января 1834 г.) Высочайше «строго подтверждали—дѣломъ симъ для самой онаго пользы и достоинства не торопиться, а дѣйствовать крайне осторожно» [130]);—посылали предупреждающія замѣчанія о благоразумной неспѣшности въ присоединеніяхъ уніатовъ [131]), а ранѣе награждали орденомъ Анны 1 ст. [132]) и жаловали (къ Рождеству 1833 г.) брилліантовую панагію и казеннымъ палатамъ секретно предписывали всячески способствовать присоединительнымъ стремленіямъ Полоцкаго архипастыря [133]);—укоряли за неласковость къ полякамъ [134]), но отъ Смарагда не принимали предложенія «избрать ласковѣйшаго», а его послать въ Сибирь либо въ монастырь [135]),

---

[128]) См. письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 7 апрѣля 1835 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 35), гдѣ читаемъ: „Сѣмашко что захочетъ, то сдѣлаетъ у Димитрія Николаевича“ (Блудова).

[129]) См. письма м. *Филарета* Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII, стр. 28, 31 и 33; 31; 28.

[130]) См. у † проф. *И. А. Чистовича*, Пятидесятилѣтіе возсоединенія уніатовъ, стр. 19.

[131]) См. въ Архивѣ Спб. Александро-Невской Лавры дѣло Канцеляріи митрополитовъ Новгородскаго и Спб. 1834 г. № 2, гдѣ по поводу обращенія къ православію Заборскихъ и др. крестьянъ Св. Синодъ поручилъ м. Серафиму 31 января 1834 г. написать Смарагду, чтобы „въ дѣлѣ присоединенія Уніатъ поступаемо было не поспѣшно, но со всевозможною осторожностію и благоразуміемъ, и въ случаѣ изъявленнаго ими желанія присоединиться къ православной Церкви обращаемо было особенное вниманіе на чистоту расположенія ихъ къ тому“.

[132]) См. ibid. дѣло 1833 г. № 1.

[133]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 428, а также „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1874 г., № 4, стр. 142—143.

[134]) См. письмо *Смарагда* отъ 28 августа 1833 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 6).

[135]) Тоже ibid. отъ 4 сентября 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 8).

или въ другую, какую угодно, епархію [136]). Нельзя было разобрать ничего отчетливаго въ этой неустойчивости, кромѣ противорѣчій, вносившихъ въ сложное и трудное дѣло своеобразную сумятицу. Характерны по данному предмету выразительныя слова самого Смарагда С. Д. Нечаеву [137]): «Хочу жаловаться на Васъ, благодѣтель мой! но не знаю—кому. Отношеніемъ своимъ касательно *излишней и вредной торопливости* въ обращеніи уніатовъ погруженъ я былъ въ чрезмѣрную скорбь, а отношеніемъ о пожалованіи панагіи премного ободренъ. Приношу теперь искреннѣйшую благодарность... и за скорбь и за радость мою. Первая искушаетъ и смиряетъ, а послѣдняя облегчаетъ трудное поприще житія сего многомятежняго». Въ концѣ концовъ Смарагдъ съ недоумѣніемъ отчаянія восклицалъ: «Чего жъ отъ меня требуютъ? Право не знаю» [138]). Не измѣнилось и потомъ, ибо Синодъ изъявлялъ признательность за обращенія [139]) и Государь встрѣчалъ ихъ благодареніями «слава Богу!» [140]), однако, сообщая о порадованіи, выражали «нѣкоторое опасеніе излишней торопливости» [141]), предписывали «дѣйствовать осторожно, неторопливо, но съ должною твердостію» [142]). Окруженный отовсюду всяческими затрудненіями, Смарагдъ не находилъ ни утѣшенія, ни поддержки, ни руководства и, по необходимости, «предпочиталъ лучше терпѣть и бесѣдовать съ Богомъ» [143]). Центральная церковно-іерархическая власть, видимо, не имѣла яснаго разумѣнія и самоотверженной силы, гражданское же

---

[136]) Письмо *Смарагда* С. Д. Нечаеву отъ 24 января 1834 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 26).

[137]) Тоже ibid. отъ 8 января 1834 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 23).

[138]) Тоже ibid. отъ 14 сентября 1833 г. (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 10).

[139]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 29 отъ 17 октября.

[140]) Ibid. 1833 г. № 34 отъ 5 марта; 1835 г. № 42 отъ 14 января.

[141]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 3, гдѣ сообщеніе С. Д. Нечаева отъ 5 февраля.

[142]) См. Мнѣнія, отзывы и письма м. *Филарета* по разнымъ вопросамъ за 1821—1867 гг. (Москва 1905), стр. 25.

[143]) Письмо *Смарагда* отъ 15 апрѣля 1834 г. С. Д. Нечаеву въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 28).

перковное начальство не обладало твердостію и вліятельностію, а верховодившій въ правительствѣ уніатскими вопросами (до передачи ихъ Св. Синоду 1 января 1837 г.) еще со времени назначенія въ 1828 г. главноуправляющимъ духовными дѣлами иностранныхъ исповѣданій графъ Д. Н. Блудовъ († 19 февраля 1864 г.) былъ тутъ собственно не высокій политикъ, а скорѣе изворотливый дипломатъ, боявшійся всякихъ крупныхъ шаговъ, вездѣ и всегда готовый на примиряющіе компромиссы и благовидныя уступки [144]).

Таковы были условія, при которыхъ зачиналось, совершалось и закончилось Полоцкое святительство преосв. Смарагда. На этомъ фонѣ будутъ яснѣе и отчетливѣе частные факты его архипастырской дѣятельности, которая обрисуется тогда болѣе точно и правильно по своему непосредственному достоинству и историческому значенію. Мы отмѣтимъ только важнѣйшія стороны съ нѣкоторыхъ общихъ точекъ зрѣнія.

Тяжелы оказались въ Полоцкомъ краѣ всѣ наличныя обстоятельства, но не такова была натура Смарагда, чтобы впадать въ прострацію отчаянія, апатіи и нытья. Онъ служилъ источникомъ и примѣромъ мужества, энергіи и неутомимости. Сразу бодро взявшихъ за дѣло свое, Смарагдъ работалъ неослабно и заставлялъ трудиться другихъ волею или нуждою. Едва пріѣхавъ въ Полоцкъ, новый епископъ немедленно устраиваетъ свои

---

[144]) Въ „Запискахъ сенатора *К. И. Фишера*“ мы читаемъ (въ „Историческомъ Вѣстникѣ“ 1908 г., № 7, стр. 68) о гр. Д. Н. Блудовѣ, что это—человѣкъ, „сдѣлавшійся великимъ со времени смерти лишь потому, что у насъ часто живой пигмей становится колоссомъ въ эпитафіи“... Совсѣмъ иной отзывъ объ этомъ лицѣ по участію его въ уніатскомъ дѣлѣ даетъ † проф. *М. О. Кояловичъ* (Чтенія по исторіи западной Россіи, 321—322), руководясь собственно симпатіями лишь къ его вдохновителю Іосифу Сѣмашкѣ, которому во всякомъ случаѣ принадлежали всѣ важнѣйшія заслуги. † Проф. *П. С. Казанскій* писалъ о гр. Д. Н. Блудовѣ, что „во всей своей дѣятельности онъ въ началѣ 1864 г. стоялъ за интересы духовенства, за его вліяніе на народъ, за защиту и поддержку православія на Востокѣ. Нерѣдко бывало, что одинъ только его голосъ пересиливалъ рѣшеніе Государственнаго Совѣта въ пользу интересовъ церкви и духовенства“ (см. у прот. *А. А. Бѣляева*, Профессоръ Московской Духовной Академіи П. С. Казанскій и его переписка съ архіепископомъ Костромскимъ Платономъ въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ 1906 г., № 7—8, стр. 445). Замѣчательно однако, что въ письмѣ къ архіеп. Иннокентію (Борисову) самъ гр. Д. Н. Блудовъ называлъ свою жизнь „полупечальной, полукомической драмой“ (см. „Христіанское Чтеніе“ 1884 г., ч. I, стр. 521).

мѣстныя отношенія и старается обезпечить себѣ средства и способы для прочнаго существованія епархіальныхъ учрежденій [145]), а затѣмъ открываетъ послѣднія, организуя Консисторію [146]) и т. п., всюду поспѣвая и вникая самолично. Мы видимъ его и на консисторскихъ засѣданіяхъ [147]) и въ разныхъ углахъ своей епархіи, гдѣ до него не бывало еще архіерейскихъ обозрѣній [148]), но онъ не уставалъ ѣздить «по предмету апостольства и для богослуженія» [149]), на освященія

---

[145]) Уже 14 іюля 1833 г. Смарагдъ предписывалъ Полоцкой Консисторіи: 1) заготовить отношенія къ лицамъ и учрежденіямъ о его прибытіи; 2) за переходомъ къ собору 1450 руб. отъ Покровской церкви обсудить положеніе послѣдней; 3) требовать для Полоцкаго архіерейскаго дома Всемилостивѣйше назначенныхъ угодій, мельницы, рыбныхъ ловель и опредѣленія служителей, а также 4) штатной суммы на этотъ домъ, каѳедральный соборъ и Консисторію; 5) изъ Минска испросить передачи дѣлъ о церквахъ и монастыряхъ Виленской губерніи. См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 50, стр. 1—2.

[146]) Консисторія была открыта преосвящ. Смарагдомъ, на другой день по пріѣздѣ его, въ отведенныхъ полиціею четырехъ небольшихъ комнатахъ въ зданіи упраздненнаго францисканскаго монастыря и начала функціонировать съ 13 іюля 1833 г. См. въ Архивѣ Св. Синода дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора № 14.061, л. 4 обор.; „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ 1874 г., № 4, стр. 134—135.

[147]) *Г. Я. Кипріановичъ*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. 2137. О. *Іероѳей* въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ пишетъ (л. 8 и обор.): „Секретарь Консисторіи Г. К—въ (см. выше стр. 306), хотя отличной доброты человѣкъ, однако былъ съ ограниченными способностями. Поэтому *Владыка, постоянно чрезъ день, самъ лично ходилъ на засѣданія Консисторіи*, слушалъ доклады дѣлъ, разсуждалъ и руководилъ Гг. членовъ“ (см. еще стр. 307).

[148]) Отправляясь въ Себежъ, Люцинъ и Невель, Смарагдъ проситъ 8 мая 1835 г. губернатора Н. И. Шредера, чтобы въ тѣ погосты, въ коихъ назначено по маршруту архіерейское служеніе, на эти именно дни собраны были туда для моленія и поученія мѣстные прихожане по тому уваженію, что архіерейскаго посѣщенія по Витебской губерніи еще никогда не бывало и скоро ли оное опять послѣдуетъ,—сіе вовсе неизвѣстно, и такимъ образомъ православные люди, никогда не видѣвшіе главнаго Пастыря своего, не бывъ гдѣ слѣдуетъ приглашены въ церковь, могли бы остаться безъ довлѣющаго назиданія. См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1835 г., связка 15, д. 103.

[149]) См. письмо *Смарагда* (въ секретномъ дѣлѣ въ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 5) С. Д. Нечаеву отъ 28 августа 1833 г. о поѣздкѣ по епархіи 13—27 августа сего года, т. е. всего лишь чрезъ мѣсяцъ по прибытіи въ Полоцкъ. „Уже въ послѣдней половинѣ 1833 г. (Смарагдъ) сдѣлалъ

церквей [150]), при чемъ разсматривалъ всякія мелочи [151]), хотя и на это сочинялись разныя клеветы и доносы [152]). Вездѣ ради дѣла водворялись законность и порядокъ, а въ Консисторіи Смарагдъ упорно искоренялъ всѣ поползновенія ко взяточничеству [153]) и иныя злоупотребленія [154]), подвергаясь обвиненіямъ въ строгости [155]). Однако нельзя было достигнуть многаго единоличною энергіей въ предлежавшемъ архипастырскомъ подвигѣ. Онъ долженъ былъ направляться къ возстановленію православія, но для сего нужно было сначала утвердить и оживить послѣднее, чтобы къ нему естественно привлекались и возвращались отпадшіе. Требовались носители

двѣ или три поѣздки къ паствѣ, обозрѣвалъ церкви, входилъ въ нужды и состояніе причтовъ и приходовъ, лично возсоединялъ уніатовъ и устроялъ новые приходы". См. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости" 1874 г. № 4, стр. 139.

[150]) См., напр., письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ" 1891 г., кн. II, стр. 427.

[151]) См. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости" 1906 г., № 20, стр. 595 согласно „Воспоминаніямъ" о. *Іеровея* (л. 8): „Архипастырь, посѣщая (Полоцкую) Епархію, до самыхъ мельчайшихъ подробностей вникалъ въ состояніе ввѣреннаго ему Духовенства; неизмѣнно посѣщалъ всѣ домы Священниковъ, Діаконовъ и причетниковъ; зналъ на лицо, даже поименно, всѣхъ членовъ духовныхъ семействъ; заботился о каждомъ; и старался устроить судьбу ихъ".

[152]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 35.

[153]) † Архіеп. *Никаноръ* (Бровковичъ), Біографическіе матерьялы I, стр. 238. Самъ *Смарагдъ* писалъ С. Д. Нечаеву 3 ноября 1833 г. о желательномъ ему секретарѣ Консисторіи (см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 16): „Былъ бы по крайней мѣрѣ добрый человѣкъ! А взятокъ у насъ по необходимости брать не будетъ, хотя бы и хотѣлъ того"...

[154]) Такъ, на рапортѣ Паричскаго благочиннаго о. Д. Забѣлина, что консисторскій чиновникъ Сикорскій писалъ дьякону В. Лузгину письмо о консисторскихъ порядкахъ съ обидными для него, благочиннаго, выраженіями, Смарагдъ 4 сентября 1834 г. положилъ такую резолюцію: „Сикорскаго за оскорбительныя порицанія на бумагѣ чести бл. Забѣлина, за противозаконныя въ письмѣ сообщенія д. Лузгину извѣстій о дѣлахъ Консисторіи продержать въ Консисторіи подъ арестомъ на хлѣбѣ и водѣ втеченіи одной недѣли и обязать строжайшею подпискою впредь подобныхъ непозволительныхъ поступковъ всячески удаляться подъ опасеніемъ строжайшаго по законамъ оштрафованія". См. Настольный реэстръ по Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 37.

[155]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 35.

православной вѣры, которые бы разъясняли ее для своихъ и раскрывали для отчужденныхъ, а въ этомъ-то и заключался огромный дефектъ за недостаткомъ мѣстнаго священства. Заботы Смарагда, естественно, сосредоточились на устраненіи этого существеннаго недочета, котораго нельзя было восполнить своими средствами за неимѣніемъ подготовленныхъ людей и духовно-учебныхъ заведеній. Уже 30 августа 1833 г. онъ обращается въ Св. Синодъ съ ходатайствомъ о высылкѣ «на первый случай» для занятія приходовъ Полоцкой епархіи 15 священниковъ, 50 причетниковъ и 5 духовнаго званія проповѣдниковъ и 10 тысячъ рублей по благоустроенію возсоединенныхъ [156]). При этомъ ставились вполнѣ точныя условія о необходимыхъ качествахъ въ томъ смыслѣ, что «для Полоцка и Витебска нужны священники ученые, способные къ епархіальнымъ должностямъ и къ училищнымъ занятіямъ» [157]); вообще же «въ здѣшней епархіи весьма полезно и нужно было бы какъ для проповѣдыванія слова Божія, такъ и для исполненія отъ Начальства разныхъ порученностей, касающихся присоединенія уніатъ, имѣть по разнымъ мѣстамъ, особенно въ обширныхъ кругахъ уніатъ, ученыхъ дѣйствователей, могущихъ обнаруживать неправость католицизма и уніатства» [158]). Все это было согласно и съ высшими предначертаніями, чтобы въ иновѣрческихъ мѣстностяхъ назначались по приходамъ лучшіе священники [159]). Самимъ іереямъ отъ Смарагда внушалось «въ особенности заслуживать любовь, приверженность и одобреніе своихъ прихожанъ трезвостью, безкорыстіемъ, проповѣданіемъ евангельскихъ истинъ, кроткимъ обхожденіемъ, безотлагательнымъ исполненіемъ требъ и благоразумною приспособительностью къ обычаямъ, безвреднымъ предразсудкамъ и

---

[156]) Настольный реестръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 27.

[157]) Ibid. 1833 г. № 30: резолюція отъ 7 ноября на прошеніи свящ. Іоанна Никитина о перемѣщеніи его изъ Лепеля къ Витебской тюремной церкви, въ чемъ отказано, ибо „проситель въ школахъ не обучался".

[158]) Ibid. 1834 г. № 40: резолюція для Консисторіи отъ 13 іюня 1834 г. на запросъ Св. Синода о томъ, нужны ли для Полоцкой епархіи иноепархіальные кандидаты священства.

[159]) См. Высочайшее повелѣніе о семъ въ примѣненіи въ Полоцкой епархіи въ Синодальномъ Архивѣ дѣло 1843 г. № 492 и Мнѣнія, отзывы и письма м. *Филарета* по разнымъ вопросамъ за 1821—1867 гг. (Москва 1905), стр. 27.

обрядности новоприсоединенныхъ прихожанъ» [160]), для которыхъ «необходимо нужно исправлять всѣ требы безмездно» для снисканія «къ себѣ бо́льшей благосклонности» [161]), почему всегда принималось въ благоволительный разсчетъ одобреніе кандидатовъ со стороны прихожанъ [162]). Самъ Смарагдъ собиралъ въ Полоцкъ [163]) и пріобрѣталъ полезныя книги, напр. «Исторію объ Уніи», которую онъ разсылалъ по важнѣйшимъ церквамъ, дабы и сами благочинные ее читали и другимъ сообщали [164]), а равно рекомендовалъ выписывать «Христіанское Чтеніе» [165]), заботился о сохраненіи библіотекъ, архивовъ и документовъ [166]). Такъ предполагалось создать духовенство ревностное и просвѣщенное,—безъ всякихъ насильственныхъ мѣръ, ибо «никого къ священническому званію принуждать нельзя» [167]). Въ виду сего предписывалось «безъ испытанія способностей къ духовному званію никого изъ разночинцевъ въ Полоцкую епархію не принимать» [168]) и не допускать туда «людей безграмотныхъ» [169]),—съ сомнительнымъ поведеніемъ и малоспособныхъ» [170]). Хотя въ этомъ направленіи нѣкоторые усердствовали чрезмѣрно [171]), однако результаты получались не

---

[160]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 41: резолюція отъ 2 іюля. Такое распоряженіе Смарагда было тѣмъ болѣе умѣстно, что въ западно-русской церкви издавна вкрались разныя отличія, о чемъ см. и у *Г. Я. Кипріановича*, Историческій очеркъ православія, католичества и уніи въ Бѣлоруссіи и Литвѣ, стр. [2]XI—XII.

[161]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 7, гдѣ въ докладѣ Смарагда Св. Синоду отъ 27 сентября № 3732 (стр. 47—50) эта мысль повторяется разъ 5.

[162]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 42 отъ 24 ноября.

[163]) Ibid. 1837 г. № 53 объ отсылкѣ изъ Пожайскаго монастыря книгъ въ Полоцкую Консисторію.

[164]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 364, стр. 1, гдѣ предложеніе ей Смарагда отъ 13 октября.

[165]) См. Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 30 (резолюція отъ 28 ноября) и 1837 г. № 53 (резолюція отъ 21 января).

[166]) Ibid. 1833 г. № 31: резолюція отъ 29 декабря.

[167]) Ibid. 1837 (безъ №-ра) за 3-е апрѣля.

[168]) Ibid. 1833 г. № 29 отъ октября.

[169]) Ibid. 1833 г. № 30 отъ 30 ноября.

[170]) Ibid. 1834 г. № 35 отъ 20 апрѣля.

[171]) Ibid. 1833 г. № 31 отъ 8 декабря: прот. Ремезовъ забраковалъ діакона, котораго предварительно рукоположенія экзаменовалъ самъ

всегда и не вполнѣ удовлетворительные. Резолюціи Смарагда кишатъ жалобами и прещеніями по этому предмету. Предоставлялись льготы и по службѣ и по проѣзду [172]), но обыкновенно высылали изъ другихъ епархій въ Полоцкую семинарскихъ воспитанниковъ похуже и прямо плохихъ [173]), которыхъ приходилось отпускать обратно [174]). Отмѣчаются ослушаніе епархіальному начальству [175]) и хуленія на самого Смарагда [176]), безграмотность [177]), доходившая до того, что рядовые священники не умѣли правильно начертать даже имени своего епископа [178]), допускали по невѣдѣнію дерзкія необдуманности [179]) и столь «слабо разумѣли истины вѣры православной» [180]), что обязывались «выучить въ твердость и со смысломъ хоть» Катихизисъ и богослуженіе [181]), а благочинные писали

Смарагдъ, почему послѣдній предупреждаетъ: „напомнить, чтобы рапорты (писались) осторожнѣй и основательнѣй и въ дѣла рукоположителя отнюдь не вмѣшиваться, дабы не вышло непріятныхъ послѣдствій, чего крайне не хочется".

[172]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1837 г. № 53, гдѣ подъ 13-мъ февраля записана препроводительная бумага Оберъ-Прокурору Св. Синоду съ 1600 руб. прогоновъ на проѣзды для службы въ Полоцкую епархію Орловскихъ семинаристовъ.

[173]) При дѣлахъ Полоцкой Дух. Консисторіи хранятся документы пріѣзжавшихъ на службу иноепархіальныхъ семинаристовъ, о которыхъ оттуда съ несомнѣнностію узнаёмъ, что это были послѣдніе по успѣхамъ воспитанники, рѣдко выше удовлетворительныхъ, хотя по поведенію у нихъ имѣлись лучшія отмѣтки.

[174]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 37 отъ 24 іюля о принадлежавшемъ прежде къ Псковской епархіи священникѣ Ильѣ Серебрениковѣ.

[175]) Ibid. 1833 г. № 36 отъ 13 іюля. 1835 г. № 43 отъ 15 марта, что свящ. Гавр. Мирскій, переведенный изъ Зайкова въ Язно, не хотѣлъ переходить.

[176]) Ibid. 1834 г. № 38 отъ 2 іюля на рапортѣ благочиннаго Іоанна. Серебреникова.

[177]) Ibid. 1833 г. № 28 отъ 12 сентября о діаконѣ Павлѣ Пороменскомъ.

[178]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 14, стр. 49, гдѣ 17 сентября дѣлается внушеніе свящ. Александру Лихинѣ, адресовавшему свой рапортъ „Его П—ству Господину Смарагдъ".

[179]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 32 отъ 15 января выговоръ свящ. Гнидовскому за превышеніе власти.

[180]) Ibid. 1833 г. № 29 отъ 4 октября на прошеніи свящ. Михаила Овсянки; 1834 г. № 41 отъ 22 іюня на прошеніи свящ. Іак. Шаровскаго.

[181]) Ibid. 1833 г. № 28 отъ 30 сентября.

иногда нелѣпо [182]), глупо [183]) или пустяки [184]), либо дѣлали голословные и бездоказательные доносы [185]), съ безсодержательнымъ витійствомъ [186]), превышали свою компетенцію [187]), были неучи [188]), предавались пьянству [189]) и дозволяли разныя неблаговидности и безчинія [190]); не испытавшіе еще никакихъ житейскихъ заботъ и безпокойствъ,—молодые іереи искали воображаемаго спокойствія [191]): иногда цѣлому причту приличнѣе было оставаться въ состояніи скудости, дабы по крайней мѣрѣ чрезъ таковую скудость навыкнуть должному воздержанію [192]); сочинялись вымышленныя прошенія, чтобы закрыть дьяконскую вакансію [193]); заводились тяжбы изъ-за совершеннаго вздора [194]), развивалось ябедничество [195]) и даже дѣльные пастыри истощались взаимными дрязгами [196]), достигавшими сте-

---

[182]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 32 отъ 8 января на прошеніи благочиннаго Димитрія Забѣлина.

[183]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 18, стр. 3, гдѣ такъ написано Смарагдомъ на рапортѣ благочиннаго Стефана Пороменскаго на полѣ противъ словъ „законныя поступленія“, которыя по ходу рѣчи должны означать, что „поступаетъ человѣкъ по закону“. Настольный реестръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 36 отъ 8 мая, что рапортъ о. Ст. Пороменскаго „многословный, а въ иныхъ мѣстахъ и пустословный“.

[184]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. (безъ №-ра), гдѣ резолюція Смарагда отъ 11 августа на сплетническомъ донесеніи отъ 7 числа и. д. Люцинскаго благочиннаго І. Серебреникова.

[185]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 31 отъ 30 декабря.

[186]) Ibid. 1834 г. № 38 отъ 2 іюля.

[187]) Ibid. 1834 г. № 41 отъ 28 ноября внушеніе прот. Ремезову по поводу рапорта о самовольный отлучкѣ дьячка Петрашни, который находился „въ виду у высшаго начальства“.

[188]) Ibid. 1834 г. № 38 отъ 9 ноября; 1837 г. № 54 отъ 4 мая.

[189]) Ibid. 1833 г. № 29 отъ 17 октября.

[190]) Ibid. 1833 г. № 28 отъ 25 сентября (свящ. Мирскій ходитъ съ собаками и ругается); 1834 г. № 38 отъ 8 октября.

[191]) Ibid. 1834 г. № 36 отъ 11 мая на прошеніи священника Мартирія Бѣлинскаго.

[192]) Ibid. 1834 г. № 35 отъ 21 апрѣля на ходатайствѣ Топорскаго причта о денежномъ воспособленіи.

[193]) Ibid. 1834 г. № 41 отъ 5 іюня.

[194]) Ibid. 1834 г. № 41 отъ 5 іюня по поводу тяжбы свящ. Богдановича и діакона Горбина *о мякинѣ*.

[195]) Ibid. 1835 г. № 46 отъ 26 февраля.

[196]) Ibid. 1837 г. (безъ №-ра) за 20 апрѣля („дрязги благочиннаго Дубровскаго съ прот. Ремезовымъ оставить безъ вниманія“); дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 224, стр. 3 (гдѣ на рапортѣ о. Ре-

пени непримиримости и скандала [197]). Еще хуже были причетники. Они обязаны были только «изучить въ твердость» Пространный Катихизисъ преосвящ. Филарета, нотное пѣніе, исправное чтеніе церковныхъ книгъ и церковный уставъ [198]), но и эта норма далеко не достигалась [199]), ибо были люди прямо безграмотные [200]), дурного поведенія [201]) и вообще совсѣмъ не пригодные, почему нѣкоторыхъ было «приличнѣе держать при богадѣльняхъ тунеядцами, чѣмъ при церквахъ причетниками» [202]). Понятно, что высокія просвѣтительныя задачи не очень успѣшно осуществлялись духовенствомъ, хотя были и усердные исполнители инструкцій Смарагда [203]). Напр., проповѣди то

мезова, что прот. Стефановичъ и свящ. Лукашевичъ не даютъ ему надлежащихъ слѣдственныхъ данныхъ,—такая резолюція отъ 21 октября: „личныя дрязги сдать въ архивъ").

[197]) См. для сего у *Д. И. Довгялло*, Лепель, стр. 67—73, 75 относительно острыхъ пререканій тамошнихъ протоіерея Ст. Ив. Пороменскаго и священника Адр. Дмитріева.

[198]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 28 отъ 25 сентября.

[199]) Ibid. 1834 г. № 33 отъ 13 февраля: дьячекъ и пономарь не умѣютъ писать порусски, а вѣроятно и читаютъ ошибочно; № 35 отъ 12 апрѣля о пономарѣ Зубовскомъ—„мальчишка"; № 35 отъ 21 апрѣля; 1837 г. (безъ №-ра) за 6-е апрѣля (причетникъ совсѣмъ не идетъ на испытаніе); 1835 г. № 46 отъ 20 сентября; дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 319, стр. 1, гдѣ спеціальное предписаніе Смарагда отъ 16 сентября о безграмотныхъ и неподготовленныхъ причетникахъ.

[200]) Ibid. 1834 г. № 41 отъ 8 октября о пономарѣ Ив. Высоцкомъ.

[201]) Ibid. 1835 г. № 42 отъ 2 августа о пьянствѣ и бродяжничествѣ дьячка П. Высоцкаго; № 43 отъ 21 іюля: дьячокъ Журавскій разбилъ церковныя двери и похитилъ изъ Новохованской церкви около 100 руб.; № 44 отъ 18 февраля на прошеніи дьячка Овсянкина о перемѣщеніи: „сомнительнаго сына къ замѣченному въ худомъ поведеніи отцу не перемѣщать".

[202]) Ibid. 1837 г. (безъ №-ра) за 30 марта.

[203]) См. у *Н. Н. Оглоблина*, На уніатскомъ приходѣ (изъ писемъ отъ 1836 года о. Никанора Лазурьевскаго, смоленскаго семинариста, перешедшаго въ Полоцкую епархію и опредѣленнаго на мѣсто въ селѣ Россонѣ Полоцкаго уѣзда) въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ" 1910 г., кн. III, стр. 6: „Служба моя довольно не легка, но полагая, что точное исполненіе всякой службы столько же затруднительно, особенно въ началѣ, хочу быть сколько здоровье позволитъ ревностнымъ исполнителемъ тяжелой и многообразной инструкціи отца своего Смарагда [Полоцкаго епископа]... Всего досаднѣе, хотя изрѣдка и я охотникъ, въ каждую службу говорить поученія, а слушать-то ихъ иногда и некому. Напр. въ день Пасхи бесѣдовалъ на

оттягивались [204]), то вынуждали запрещать инымъ проповѣдничество навсегда [205]), а болѣе отдаленныя порученія прямо неглижировались [206]). Однако былъ такой крайній недостатокъ [207]), что иногда пустовало по 15 священническихъ и болѣе 40 причетническихъ мѣстъ [208]). Поневолѣ приходилось назначать кандидатовъ лишь изъ милосердія [209]), отыскивать достойныхъ, предлагать имъ [210]) и терпѣть плохихъ до по-

---

заутрени около часа, а слушателей имѣлъ только 60 человѣкъ, на обѣдню собралось до 150 чел., но моей охоты уже не достало много глаголать...“ Послѣднее обстоятельство удостовѣряетъ и преосвящ. Смарагдъ даже для г. Полоцка (въ письмѣ С. Д. Нечаеву отъ 15 апрѣля 1834 г. въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 9 у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 29—30): „Недоумѣваю, чѣмъ привлекать къ себѣ здѣшній голодный народъ? Проповѣдьми? Но и съ сей стороны Господь не далъ мнѣ утѣшенія, что̀ наипаче и нерѣдко повергаетъ меня въ унынie; ибо поистинѣ скажу: нѣтъ предъ кѣмъ говорить и поученій, особенно теперь, когда иновѣрные насъ оставили, а правовѣрныхъ у насъ въ Полоцкѣ всѣхъ не свыше 400 душъ обоего пола, кои всегда не могутъ быть въ церкви; а потому во время богослуженія замѣтна ощутительная пустота, весьма чувствительная для ревнующаго по благочестію пастыря“.

[204]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1837 г. (безъ №-ра) за 17 апрѣля.

[205]) Ibid. 1837 г. (безъ №-ра) за 22 апрѣля на рапортѣ Торопскаго свящ. Розанова съ приложеніемъ проповѣди на Ѳомину недѣлю.

[206]) Объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 364, стр. 1—51 по отношенію губернатора Н. И. Шредера (30 іюля 1836 г.) къ Смарагду съ просьбой содѣйствія отъ духовенства въ собираніи свѣдѣній о 12-мъ Наполеоновскомъ годѣ, на что послѣ троекратныхъ архіерейскихъ предписаній большинство ограничилось пустыми отписками, иногда весьма подозрительными, если одинъ говоритъ, что къ г. Себежу непріятель былъ совсѣмъ непричастенъ, а другой показываетъ, что на новыхъ Себежскихъ кладбищахъ погребено до 500 умершихъ тогда воиновъ.

[207]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 38 отъ 9 ноября.

[208]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 390, стр. 42—44, гдѣ представленіе Смарагда Коммиссіи Дух. Училищъ отъ 4 іюля 1835 г.

[209]) Ibid. 1834 г. № 41 отъ 5 іюня.

[210]) 19 іюля 1833 г. отказывается свящ. Забѣлину о назначеніи его на вакансію о. Сикорскаго—тѣмъ болѣе, что послѣдній „имѣетъ роднаго сына..., которому прилично и удобно занять мѣсто своего родителя“: 22 іюля: ученику Семинаріи „Димитрію Бѣлинскому... предложить, не согласенъ ли онъ поступить въ Плисскій погостъ приходскимъ священникомъ“ (ibid. 1833 г. № 26); 3 августа: обращенному изъ уніи

слѣдней крайности, чтобы не остаться совсѣмъ безъ людей [211]), разъ «въ Виленской губерніи для (нашихъ) православныхъ христіанъ—совершенная безцерковщина и безпоповщина» [212]).

Нѣчто подобное замѣчалось и въ монашествѣ, которое Смарагду было особенно необходимо въ эпоху устроенія православнаго дѣла въ краѣ, гдѣ требовалось умножать очаги, свѣточи и знаменія православія. Опять послѣдовали нарочитые вызывы [213]), но результаты были едва ли лучше. Въ резолюціяхъ Смарагда мы читаемъ о бродячемъ монахѣ Виссаріонѣ, что во вздорныхъ его просьбахъ отказать, а на хлѣбъ голодному отпустить 15 руб. изъ архіерейскаго дома [214]); монаху Маркова монастыря Игнатію, самовольно толкавшемуся безъ документовъ по другимъ монастырямъ, приходилось грозить сдачею въ солдаты [215]); упоминается объ іеродіаконѣ Амвросіѣ, «безстрашно и безъ покаянія предающемся пьянству» [216]); была надобность въ спеціальномъ предложеніи «о воспрещеніи монахамъ ходить въ праздники съ поздравленіями» [217]). Въ виду всего этого и здѣсь иногда Смарагдъ привлекалъ въ монашество особыми мѣрами [218]) *).

Н. Глубоковскій.

священнику „Мирскому предложить праздныя священническія мѣста..., чтобы онъ самъ изъявилъ желаніе: на каковое мѣсто поступить хочетъ“ (ibid. 1833 г. № 27).

[211]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 45 отъ 23 марта и дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 101, гдѣ резолюція отъ 24 апрѣля: „Какъ въ настоящее время, по крайнему недостатку духовенства, нельзя сдѣлать перемѣны въ священникѣ по Нипоровскому приходу: то при первой же открывшейся возможности навѣдаться по содержанію рапорта сего (благочиннаго Іоан. Серебреникова) и подозрительнаго попа Аѳанасія Лузгина въ другое мѣсто удалить“.

[212]) См. письма *Смарагда* къ кн. Н. Н. Хованскому въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. II, стр. 429. Ср. и у *Г. Я. Кипріановича*, Историческій очеркъ православія, католичества и уніи въ Бѣлоруссіи и Литвѣ, стр. 211.

[213]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 32 отъ 24 января по рапорту Виленскаго Духовскаго архимандрита Платона (Рудинскаго: см. ниже прим. 264).

[214]) Ibid. 1833 г. № 27 отъ 12 августа.

[215]) Ibid. 1833 г. № 29 отъ 25 октября.

[216]) Ibid. 1833 г. № 31 отъ 12 декабря.

[217]) Ibid. 1836 г. № 48 отъ 7 апрѣля.

[218]) Ibid. 1835 г. № 35 отъ 21 апрѣля: просившемуся о перемѣщеніи діакону Столбецову, какъ вдовому, предложено навсегда опредѣлиться въ Витебскій Марковъ монастырь.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Другъ или врагъ Христовъ—Толстой?

ВОПРОСЪ имѣетъ въ виду *яснополянскаго графа*, такъ много нашумѣвшаго при жизни и даже по смерти...

Я всегда слѣдилъ за каждымъ, появлявшимся въ свѣтъ, его сочиненіемъ. Нерѣдко и откликался на его новые взгляды, на его своеобразное ученіе. Написалъ нѣсколько статей, между прочимъ, и по поводу годовщины, исполнившейся по смерти графа. Эти статьи вызвали въ почитателяхъ Толстого взрывъ негодованія и самой откровенной злобы къ автору. Какихъ только писемъ я не получилъ отъ толстофиловъ? Оставляя въ сторонѣ обычный неумный вздоръ *этихъ* моихъ корреспондентовъ, я невольно обратилъ свое вниманіе на одинъ тезисъ, всѣми ими проповѣдуемый и отстаиваемый съ рѣдкою энергіею, съ удивительной настойчивостью. Игнорировать этотъ тезисъ не желалъ бы, тѣмъ болѣе, что гг. корреспонденты требуютъ, буквально—*требуютъ*, чтобъ я или согласился съ ними, при томъ, во-всеуслышаніе, гласно..., или доказалъ бы ихъ неправоту, пользуясь *исключительно лишь собственными произведеніями Толстого* и не прибѣгая къ чьимъ бы то ни было изслѣдованіямъ о немъ, хотя бы и самымъ авторитетнымъ.

Охотно исполняю ихъ требованіе, какъ готовъ откликнуться и на всякое другое подобное же..., еслибъ вздумали съ нимъ обратиться ко мнѣ мои достопочтенные читатели.

Тезисъ почитателей Толстого, вызвавшій появленіе настоящихъ строкъ, можетъ быть кратко выраженъ такъ:

Графъ Л. Толстой—другъ Христа, истинный христіанинъ, а не антихристъ какой-либо, не врагъ Господа нашего... и, слѣдовательно, ни-мало не заслуживалъ отлученія

отъ православной христіанской Церкви, какое ему пришлось испытать и какое произвело неизреченный, молъ, соблазнъ во всѣхъ русскихъ, да и не въ нихъ только однихъ... Его слѣдовало и похоронить-де по-христіански...

Спрашивается: состоятеленъ ли этотъ тезисъ, или нѣтъ?

Отвѣчаю, ни мало не колеблясь: *совершенно не-состоятеленъ, всецѣло ошибоченъ*... Такой свой отвѣтъ подкрѣплю ссылкой на сочиненія самого графа и *только* на нихъ...

Всякое общество, какого бы рода оно ни было, можетъ существовать только при томъ условіи, если члены, его составляющіе, будутъ выполнять его уставъ, останутся вѣрными тѣмъ принципамъ, какіе даютъ обществу смыслъ, опредѣляютъ отличительный его характеръ... Иначе общество распадется. Если каждый станетъ поступать по своему личному усмотрѣнію и произволу, не считаясь съ устоями общества, съ его основами, то получится совершенная анархія,—о какомъ-либо порядкѣ думать не придется,—о какой-либо цѣльной организаціи, о какой-либо согласной дѣятельности отдѣльныхъ членовъ и пр. говорить будетъ безусловно нельзя. Всякій членъ, попирающій и отвергающій уставы общества, уже чрезъ то самое заявляетъ дѣломъ, поведеніемъ своимъ, что болѣе не состоитъ частью данной организаціи, вышелъ изъ нея... И если прочіе члены, остающіеся вѣрными принципамъ общества, гласно скажутъ, что онъ—болѣе не принадлежитъ къ послѣднему, то они ничего новаго, ничего особеннаго въ сущности не выразятъ, а лишь только констатируютъ то, что уже произошло и, при томъ, исключительно по доброй волѣ даннаго лица.

Православная Христова «Церковь есть отъ Бога установленное общество человѣковъ, соединенныхъ Православною вѣрою, закономъ Божіимъ, священноначаліемъ и Таинствами» (см. «*Пространный Христіанскій Катихизисъ Православной Каѳолической Церкви*»..., «одобренный Святѣйшимъ Правительствующимъ Синодомъ»...; начало главы «о девятомъ членѣ» символа вѣры).

Всѣ, кто—вѣренъ ея уставамъ,—и являются членами Церкви. Всѣ, кто этихъ уставовъ не признаетъ, уже сами ео ipso считаютъ себя не принадлежащими къ тѣлу Церкви, къ этому «обществу»,—какъ люди самочинные, съ ученіемъ церковнымъ не считающіеся. Въ выдающихся случаяхъ Церковь и констатируетъ это обстоятельство, въ другихъ терпѣливо и милостиво

снисходя къ заблуждающимся и ожидая ихъ покаянія, обращенія... Именно—когда это упорное заблужденіе является безнадежнымъ и—мало того—слишкомъ опаснымъ для другихъ лицъ, еще остающихся членами Церкви и соблазняющихся безчиніемъ отступниковъ,—въ этихъ случаяхъ, разумѣется, Церковь и не можетъ поступить иначе, какъ немедленно же оповѣстить о заблуждающемся всѣхъ ея вѣрныхъ членовъ,—не можетъ..., такъ какъ въ противномъ случаѣ она не стояла бы на высотѣ своего положенія, не думала бы о своей пользѣ...

Во что же Церковь вѣруетъ и во что, слѣдовательно, долженъ вѣровать и каждый ея членъ, не желающій съ нею порывать?

Отвѣтъ данъ въ «символѣ вѣры», извѣстномъ подъ именемъ «никео-цареградскаго».

Въ частности, 1) каждый изъ нихъ долженъ вѣровать въ Бога—«единаго» по существу и Троичнаго въ Лицахъ,—2) въ Бога—«Творца» міра вообще и человѣка въ частности,—3) въ «Сына Божія»—2-е Лицо Пресвятой Троицы, «воплотившагося», «страдавшаго» за грѣшное человѣчество, вкусившаго крестную смерть, «воскресшаго», вознесшагося «на небеса», «сѣдящаго» тамъ «одесную Отца» и имѣющаго придти на землю для «суда» надъ «живыми» и «мертвыми»,—4) въ «Духа Святаго»—3-е Лицо Пресвятой Троицы—«глаголавшаго» чрезъ пророковъ»...,—5) во «Святую Церковь» и ея ученіе,—6) во святыя таинства,—7) въ «воскресеніе мертвыхъ» и въ «жизнь» вѣчную.

Теперь и посмотримъ: какъ и во что вѣровалъ Л. Толстой? Вѣровалъ ли онъ въ то, во что вѣровать требуется отъ всякаго члена Христовой Церкви, или нѣтъ?

Не вѣровалъ.

Въ своемъ «*Письмѣ къ NN*» (Genève, 1890; 2-е издан. *M. Elpidine*) яснополянскій графъ горделиво и откровенно заявляетъ, что «Никейскій соборъ надѣлалъ столько зла»... (стр. 4), разумѣется, своимъ символомъ вѣры... Отсюда уже заранѣе ясно, какъ Толстой отнесется къ вышенамѣченнымъ главнымъ пунктамъ этого символа. Ясно, что отношеніе его можетъ быть только одно: отрицательное, хулительное... «Признанныя всѣми основы» христіанской «религіи, установленныя никейскимъ символомъ»,—цинично говоритъ этотъ прославленный хулитель,—«такъ нелѣпы и безнравственны, дове-

дены до такого противорѣчія здравому человѣческому чувству и разуму, что люди не могутъ» будто бы «вѣрить въ нихъ». «Люди», молъ, «устами могутъ повторять извѣстныя слова, но не могутъ вѣрить въ то, что не имѣетъ»-де «смысла»... (чит. *Толстого:* «*Что такое религія и въ чемъ ея сущность*?» Изд. «*Свободнаго Слова*», № 75. A. Tchertkoff. Christchurch, Hants, England, 1902. Стран. 19—20). Не видно ли отсюда уже, какимъ членомъ Церкви является яснополянскій мудрецъ, съ такою «сыновнею» (!!) любовію и съ такою «почтительностію» (!) и «кротостью» (!) относящійся къ «никейскому символу»?.. Да,—это всѣмъ достаточно видно, кромѣ развѣ слѣпыхъ его—графа—почитателей, которые, не имѣя понятія ни о дѣйствительномъ графскомъ ученіи, ни тѣмъ болѣе объ ученіи Церкви, съ развязностію утверждаютъ, что Толстой—истинный-де христіанинъ и «отлученія» отъ Церкви не заслуживалъ. И мы-де такіе же христіане,—съ откровенностью заявляютъ они..., съ чѣмъ ихъ и поздравляемъ, не мѣшая въ то же время имъ быть и такими же, какъ Толстой, филологами, разсуждающими «объ употребленіи ut въ условныхъ» (?!) «предложеніяхъ» (*Толстого*: *Крейцерова соната съ Послѣсловіемъ*». По исправленной рукописи изд. *М. К. Элпидина*; Genève, 1890; стр. 19) и изучающими христіанскую догматику при помощи руководствъ по «литургикамъ и гомилетикамъ» (см. графскую «*Критику Догматическаго Богословія*»), представляющимся графу чѣмъ-то въ родѣ «жупеловъ»... «Вѣра, которую исповѣдуетъ наша іерархія», говоритъ Толстой, «есть не только ложь, но и безнравственный обманъ. Въ православномъ вѣроученіи» будто бы имѣются, по графскому заявленію, «самыя непонятныя, кощунственныя и безнравственныя положенія, не только не допускаемыя разумомъ, но совершенно непостижимыя и противныя нравственности» (*Толстого*: «*Изложеніе Евангелія съ примѣчаніями*»... Издан. «*Свободнаго Слова*», № 61. A. Tchertkoff; Christchurch, Hants, England. 1901. Стр. 105). Хорошъ, однако, христіанинъ! Впрочемъ, всѣ его эти и другія заявленія обычно остаются лишь простою клеветою, какъ ничѣмъ не подтверждаемыя и не доказываемыя, такъ какъ едва ли для кого окажется достаточнымъ однихъ голыхъ графскихъ ругательствъ и едва ли кто не потребуетъ въ данномъ случаѣ чего-либо болѣе убѣдительнаго? А этого-то послѣдняго Толстой и не собирается давать... ни здѣсь, ни послѣ.

Послѣ этой общей характеристики взглядовъ Толстого на вѣру Церкви, на ея значимость и цѣнность... въ его—графскихъ—глазахъ перейдемъ къ частностямъ.

1) По вопросу о Богѣ Толстой всецѣло расходится съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ.

Троичности «*Лицъ*» въ Богѣ онъ уже по тому не можетъ признать, что считаетъ Бога Существомъ безличнымъ: «я даже знаю» (откуда?) «навѣрное»,—говоритъ графъ,—«что Онъ»—Богъ—«не личенъ» (*Толстого*: «*Мысли о Богѣ*». Изд. «*Своб. Слова*»; № 40. A. Tchertkoff. Purleigh, Maldon, Essex, England. 1900; стр. 13). Эту мысль графъ ясно и прикровенно, прямо и косвенно проводитъ во многихъ мѣстахъ своихъ печальныхъ произведеній «религіозно-философскихъ» (называемыхъ такъ обычно лишь по одному, впрочемъ, недоразумѣнію) (сравн., напр., ibid., стр. 27. Чит. *Толстого*: «*Понятіе о Богѣ нѣсколькихъ лицъ, одинаково понимающихъ ученіе Христа*»; Genève,—M. Elpidine... 1889. Чит. также цитов. выше «*Излож. Ев.*», стр. 1 и мног. друг.). Пантеистическое міровоззрѣніе Толстого вообще общеизвѣстно и никѣмъ не отрицается, да и не можетъ, конечно, отрицаться,—но цѣна ему (въ глазахъ теистовъ)—меньше ломанаго гроша...

Естественно, посему, что Толстой не только самъ не признаетъ «*Троичности*»..., но, судя о другихъ по себѣ, увѣренъ, что не признаютъ ея будто-бы и прочіе. Такъ, въ своемъ «*Обращеніи къ духовенству*» (изд. «*Своб. Слова*», № 81. A. Tchertkoff. Christchurch, Hants, England. 1903) Толстой утверждаетъ: «вы вѣрите, что надо говорить, что вы вѣрите въ это», т. е., что «Богъ есть Троица», «но не вѣрите, что было то, что вы говорите. Не вѣрите вы, потому что утвержденіе, что Богъ одинъ и три..., не имѣетъ для васъ никакого смысла. Можно», молъ, «произносить слова, не имѣющія смысла, но нельзя вѣрить въ то, что не имѣетъ смысла»... «Нельзя вѣрить въ то, что Богъ въ одно и тоже время—и одинъ, и три»... (стр. 40). Къ этимъ положеніемъ графъ возвращается не-разъ (ib., стр. 43...). Догматъ о «Тропчности» Лицъ Божества его въ высшей степени смущаетъ. Ученіе Церкви объ этомъ, по его словамъ, «не можетъ вмѣститься въ здоровую голову» (чит. *Толстого* «*Соединеніе и переводъ четырехъ Евангелій*»; изд. М. К. Элпидина; т. I; Genève, 1892; стр. 6—7). «Богъ 1 и 3..., чего я», говоритъ Толстой, «не могу принять, пока я не сошелъ съ ума» («*Полное Собраніе сочиненій графа*

Толстого, вышедшихъ за границей». Изд. *Е. В. Герцика*; СПБ. 1906 г.; т. I. «*Исповѣдь*». «*Вступленіе къ критикѣ догматическаго богословія и изслѣдованію христіанскаго ученія*»; стр. 29—30). «Въ головѣ, въ которую вбитъ клинъ Троицы»...,—говоритъ графъ,—«не можетъ уже удержаться никакое разумное.... жизнепониманіе» («*Обращ. къ духов.*», стр. 32; ср. стр. 36). «Что можетъ быть безсмысленнѣе того»,—спрашиваетъ Толстой,—«что Богъ одинъ и три, и не три бога, какъ Брама, Вишну и Шива, а одинъ и вмѣстѣ съ тѣмъ три» («*Что такое религ.*»..., стр. 19.)? Это-де «не представляетъ никакого смысла»... (стр. 20)...

Взглядъ Толстого на данный пунктъ христіанскаго ученія, такимъ образомъ, вполнѣ ясенъ, и сомнѣній на его счетъ здѣсь не остается рѣшительно никакихъ. Не способный возвыситься до христіанскаго ученія,—безусловно отождествившій непонятую имъ, притомъ, «*Догматику*» *митроп. Макарія* съ христіанскою догматикою самою по себѣ,—искавшій выясненія догматическихъ вопросовъ въ «Литургикахъ» и «Гомилетикахъ» и чуть ли не въ латинской Грамматикѣ... и потому естественнно сбившійся съ толку графъ имѣлъ еще дерзость,—какъ мы видѣли выше,—приписывать другимъ, напр., «духовенству», то, въ чемъ послѣднее безусловно не повинно нисколько, и что составляло собственность только больной графской головы и другихъ, ей подобныхъ! Этимъ графъ грѣшилъ вообще не мало. Не отстаютъ отъ него и его неразумные послѣдователи... Но, впрочемъ, наша рѣчь здѣсь не о томъ. Наша задача имѣетъ въ виду *лишь констатировать* дѣйствительные взгляды Толстого по существеннѣйшимъ христіанскимъ вопросамъ, чтобъ затѣмъ мы могли документально отвѣтить на вопросъ, поставленный въ надписаніи нашей статьи... [1])

---

[1]) А если кто интересуется подробнымъ раскрытіемъ и обоснованіемъ христіанскихъ догматовъ (: о Богѣ единомъ по существу и Троичномъ въ Лицахъ, о Лицѣ Іисуса Христа, о Св. Духѣ,—о Церкви и таинствахъ,—о воскресеніи мертвыхъ и будущей жизни,—о Богѣ—Творцѣ, Промыслителѣ, Судіи и Мздовоздаятелѣ и т. д.),—раскрытіемъ и обоснованіемъ,—повторяемъ,—не входящимъ въ задачу нашей настоящей статьи,—того можемъ отослать къ капитальнымъ трудамъ: *о. Н. П. Малиновскаго* («*Православное Догматическое Богословіе*»: т. I, изд. 2-е, Серг. Пос. 1910 г.: «*Введеніе. Ученіе о Богѣ единомъ въ существѣ и троичномъ въ Лицахъ*». Т. 2-й, Ставроп. губерн. 1903 г.: „*Ученіе о Богѣ—Творцѣ и Промыслителѣ міра. Предустроеніе Богомъ человѣческаго спасенія*». Т. 3-й, Серг.

2) Библейское ученіе о Богѣ, какъ «*Творцѣ*» міра и человѣка, Толстой, въ свою очередь, отвергаетъ, какъ не вяжущееся съ его нелѣпымъ пантеистическимъ міропониманіемъ.

И здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, онъ не ограничивается обычно однимъ отрицаніемъ откровенной точки зрѣнія, но еще пытается глумиться надъ иначе мыслящими и приписываетъ имъ свои собственныя выдумки, ими ни-мало не раздѣляемыя...

По адресу духовенства (см. *Толстого «Обращ. къ духов.»*) графъ,—послѣ глумленій надъ «священной исторіей», надъ ея будто бы «ставшими въ противорѣчіе съ знаніемъ и пониманіемъ людей безнравственными» (?!) «разсказами», надъ «архаическими» (?) «положеніями никейскаго символа»... (стр. 45),—заявляетъ съ обычной для него категоричностью: «ни одинъ»-де «свѣжій... образованный человѣкъ, не воспитанный въ дѣтствѣ въ вашей вѣрѣ, не только не повѣритъ вамъ, но или засмѣется, или приметъ васъ за душевно-больного» (вотъ даже до чего зарапортовался яснополянскій циникъ—ругатель!), «услышавъ ваши разсказы о началѣ міра»... (стр. 46)... Не наоборотъ ли, графъ? Не Васъ ли всякій здраво судящій человѣкъ скорѣе всего приметъ за сумасшедшаго, услышавъ, какъ Вы, не желая потрудиться понять откровенное ученіе о міротвореніи, произносите надъ нимъ столь дикій и во-истину безумный приговоръ? Не Васъ-ли, голословно утверждающаго, что будто бы «отецъ или учитель» ребенка, обращающагося къ старшимъ съ вопросами,—всякій разъ, вопреки своемъ внутреннему убѣжденію («въ глубинѣ души признаетъ не истиннымъ»), «говоритъ..., что Богъ сотворилъ міръ въ шесть дней»... (*Толстого «Христіанское ученіе»*; изд. Вл. Черткова, № 10. Purleigh, Essex, England. 1898. Стр. 68)? И кто Васъ такъ тщательно познакомилъ съ убѣжденіями другихъ, измѣряемыми Вами

Пос. 1909 г.: «*О Богѣ—Искупителѣ и Освятителѣ. О благодати Божіей. О Церкви Христовой*». Т. 4-й, Серг. Пос., 1909 г.: «*О таинствахъ Церкви. О послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка*»),—*о. П. Я. Свѣтлова проф.* («*Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи*»; т. 1, Кіевъ, 1910 г.; т. 2,—1911 г.; см. и другіе многочисленн. его труды)... Тотъ и другой авторы указываютъ обильнѣйшую литературу предметовъ и принимаютъ во вниманіе современное состояніе богословской науки,—пишутъ во всеоружіи научныхъ данныхъ... Слѣдуетъ читать также *о. проф. Т. И. Буткевича „Жизнь Господа нашего Іисуса Христа“*... 2-е изд. Спб. 1887 г.

только на Вашъ собственный фальшивый аршинъ? Разъ Вашъ извращенный умъ не можетъ вмѣстить библейскаго ученія о «сотвореніи изъ ничего міра 6000» (??) «лѣтъ тому назадъ» (и еще вѣры въ «Троицу», о Которой Т. милліонъ разъ говоритъ кстати и не кстати,—такъ Она его безпокоитъ!)..., Вы уже и спѣшите со своимъ обычнымъ и всѣмъ надоѣвшимъ заявленіемъ, что этого не можетъ вмѣстить будто бы и никакой другой умъ,—иначе-де для «человѣка требованія разума» будутъ «уже не обязательны», «и такой человѣкъ не можетъ быть увѣреннымъ ни въ какой истинѣ»... (*Толстого «Обращ. къ духов.»*, стр. 31—32). Но почему именно «не можетъ вмѣстить» библейскаго ученія ничей умъ...,—на этотъ вопросъ (и на подобные ему) графъ обычно молчитъ или... пробуетъ отдѣлываться ругательствами, къ какимъ онъ такъ привыкъ и какія, конечно, никого убѣдить не могутъ. Пріемы графа всюду одинаковы... «Не говоря уже о всѣхъ нелѣпостяхъ ветхаго завѣта въ родѣ сотворенія свѣта прежде солнца, сотворенія міра 6000 лѣтъ тому назадъ»... (*Толстого «Что такое религія»...*, 18—19),—заявляетъ, напр., онъ, ни-мало не считаясь съ давно уже разъясненною (хотя-бы еще митроп. Филаретомъ и мн. друг.) возможностью «сотворенія свѣта прежде солнца»...,—затвердивши—механически неправильно списанную имъ цифру «6000» и пр.,—ни мало не пытаясь доказать наличности «нелѣпостей» и предполагая, вѣроятно, что всѣ повѣрятъ ему на-слово (ну, какъ-же иначе?)...

И такъ, что Богъ—«личенъ», что Онъ—«Троиченъ въ Лицахъ», что Онъ—«Творецъ» міра...,—все это не умѣщается въ «разумной» головѣ яснополянскаго графа. Послѣдній, впрочемъ, не признаетъ и самаго существованія невидимаго міра (не имѣя возможности, даже и при его безпримѣрной развязности, отрицать «видимый»)...

Толстой возмущается проповѣдью «массѣ»—«вѣры въ чертей»... (*«Обращ. къ духов.»*, стр. 34), въ «дьявола» (стр. 30)... «Дьяволы и ангелы»,—говоритъ онъ,—это—«чего я не могу принять, пока я не сошелъ съ ума» (цит. т. I *«Полн. Собр. соч. Т.»*, изд. *Герцика*, стр. 29—30)... Разъ нѣтъ ни ангеловъ, ни діавола,—не можетъ быть, посему, ни «пѣнія» первыхъ «съ неба», ни какихъ-либо «разговоровъ» съ послѣднимъ (*«Обращ. къ дух.»*, стр. 30),—не можетъ быть, разумѣется, и какого-либо творенія ни однихъ, ни другого. Иного рода свидѣльства слова Божія, ясныя и непререкаемыя, безконечно

многочисленныя, не укладываются въ головѣ графа, «пока»—де онъ еще «не сошелъ съ ума»... Не замѣчаетъ онъ здѣсь лишь одного,—что уже давно, видимо, онъ успѣлъ «сойти съ ума», вслѣдствіе чего и сталъ дарить обществу свои безсмысленныя религіозно-философскія бредни—однѣ за другими, выдавая ихъ хвастливо за истину, за открытія... А тѣ, кто ума еще не потеряли и кто, посему, еще могутъ понимать то, что читаютъ, обычно держатся другихъ вглядовъ на вещи при чтеніи Библіи...

3) Относительно Іисуса Христа Толстой, со свойственною ему циничною развязностью, утверждаетъ, что Господь вовсе не «2-е Лицо», что Онъ не «творилъ міра» и не «сходилъ на землю» и пр. (*Толстого «Христ. уч.»*, стр. 68). Въ виду вышеотмѣченныхъ особенностей графскаго міровоззрѣнія, отрицающаго «личнаго» и «Троичнаго» Бога, конечно, все это и понятно, но какъ далеко отъ христіанскаго ученія и, слѣдовательно, отъ истины,—уже—другой, разумѣется, вопросъ...

Господь нашъ, по Толстому, не Богъ, а простой человѣкъ (ibid., стр. 77) (ср. «*Изложе. Евангелія*», стр. 119 и др.), хотя-де «отъ мысли» о божественной Его природѣ и доселѣ еще «не могутъ отдѣлаться милліарды людей умныхъ и глупыхъ, ученыхъ и безграмотныхъ»... (ibid., стр. 119).

А такъ какъ воплощеніе Сына Божія и вся земная жизнь Богочеловѣка представляли собою сплошное доказательство противоположной графскимъ утвержденіямъ истины, по крайней мѣрѣ, для людей, еще не потерявшихъ способности разбираться въ видимомъ и слышимомъ..., то русскій антихристъ изъ Ясной Поляны, чтобы отстоять свою, противорѣчившую дѣйствительнымъ фактамъ, точку зрѣнія, раздѣлывается съ этими фактами безъ церемоніи, при помощи своихъ антинаучныхъ пріемовъ, безъ разсужденій все отрицающихъ, что хоть сколько-нибудь не отвѣчаетъ сектантскому толстовству.

Отсюда рожденіе Іисуса Христа въ представленіи графа вовсе не было «совершенно святымъ и чуждымъ грѣха» (см. «Катихиз.»—о «3-мъ членѣ»), а явилось самымъ обыкновеннымъ лишь: человѣкъ, считающій для себя «обязательными требованія разума», не можетъ-де думать иначе (*Толстого «Обращ. къ духов.»*, стр. 31, 32..., 43). Посему и молиться «Богородицѣ», какъ высшему какому-то будто бы существу, странно: это-де дѣло такого же «страшнаго обмана», какъ и молитва «Богу, Христу, Буддѣ, Магомету»... (*Толст. «Христ.*

уч.», стр. 77)... Этотъ христіанинъ, объ «отлученіи» коего отъ православной Церкви, какъ будто бы самомъ несправедливомъ, столь плачутся толстовцы,—поставилъ,—какъ видите,—на одну линію съ Іисусомъ Христомъ и Будду, и Магомета! Хорошъ христіанинъ,—нечего сказать!.. Но еще хуже, пожалуй (если только можно придумать что-нибудь худшее толстовскихъ бредней), сами пресловутые плакальщики! Отчего бы имъ кстати не поплакать и по поводу отверженія Богомъ Люцифера?.. [1]) Вѣрный себѣ хулитель и ругатель и здѣсь не можетъ отказать себѣ въ удовольствіи поглумиться: «что можетъ быть безсмысленнѣе того, что Богородица—и мать, и дѣва»... (*Толст.* «*Что такое религія*»..., стр. 19)..., спрашиваетъ Толстой, не желая считаться съ разъясненіями со стороны христіанской Догматики...

Разъ рождество Спасителя, по Толстому, явленіе—самое обыкновенное,—понятно, отсюда, что графъ съ усмѣшкой (за неимѣніемъ другихъ доказательствъ) относится и ко всѣмъ чудеснымъ, сопровождавшимъ этотъ безпримѣрный въ исторіи міра фактъ, обстоятельствамъ: «хожденіе звѣзды, пѣніе съ неба»... имъ отвергаются безъ всякихъ разговоровъ, при чемъ прославленный лжецъ на христіанство—графъ этотъ не прочь сочинить, что будто бы Церковь принижаетъ христіанское «нравственное ученіе», «нагорную проповѣдь»... предъ «согласованіемъ Евангелія съ исторіей ветхаго завѣта» и т. д. (*Толстого* «*Обращ. къ духов.*», стр. 30)... Толстой упрекаетъ здѣсь Церковь въ распространеніи будто бы «сказокъ» (стр. 30—31), но не замѣчаетъ, что о сказкахъ говорить можно лишь въ приложеніи къ его рѣчамъ—ни мало не обоснованномъ плодѣ его барской фантазіи, фантазіи празднаго человѣка,—а

---

[1]) Трудно себѣ и представить, сколько несуразностей, единственныхъ въ своемъ родѣ и неподражаемыхъ, наговорили въ посвященномъ Толстому „собраніи“ гг. Мережковскій, Михаилъ Семеновъ, а также многіе другіе! Академистъ *г. К.* заявилъ, что „еслибъ православная Церковь нашла возможнымъ совершить погребальный обрядъ надъ Толстымъ, то она должна-бы составить особый чинъ погребенія для сего случая, ибо въ виду великой святости Толстого тотъ чинъ, которымъ вообще погребаютъ православныхъ, не могъ быть совершенъ надъ Толстымъ, настолько къ величайшей святости сего мертвеца неприложимы тѣ покаянныя пѣснопѣнія, которыя содержатся въ погребальномъ чинѣ“... („*Колоколъ*“: 1912 г., 10-е февр., № 1753). Просто невѣроятная дичь и безсмыслица! Не могу даже повѣрить, чтобъ все это говорилъ *г. К.* Посему и не называю его фамиліи полностью... Однако, до чего мы дожили? Дальше идти некуда...

не къ повѣствованіямъ св. Евангелій, не къ ученію Церкви православной, на св. Евангеліяхъ покоящемуся и во всѣхъ своихъ частностяхъ разумно-аргументированному...

Все, что повѣствуется въ Евангеліи святомъ объ «Іоаннѣ Крестителѣ», его «зачатіи, рожденіи»..., аттестуется Толстымъ—какъ «легенды» (*Толст.* «*Изложк. Евани.*», стр. 212—213). Тѣмъ болѣе графъ не можетъ примириться съ евангельскимъ разсказомъ о крещеніи Господнемъ,—что «отверзлись небеса», что былъ слышенъ «гласъ съ небесъ глаголющій»... (Матѳ. III, 16—17)... «Что можетъ быть безсмысленнѣе того»,—спрашиваетъ онъ,—«что небо открылось и оттуда послышался голосъ» (*Толст.* «*Что такое религ.*», стр. 19)? «Нельзя вѣрить», говоритъ онъ же, «что разверзлись небеса, которыхъ для насъ уже нѣтъ» (*Т.* «*Обращ. къ духов.*», стр. 40—41)... Все, что не вмѣщается въ голову недалекаго россійскаго «мудреца-философа», то и является-де «безсмысленнымъ»... Что проповѣдуется новѣйшими, обычно слишкомъ скоропреходящими, теоріями, то-де лишь одно и истинно! «Для насъ»,—видите ли,—небесъ «уже нѣтъ»... Еще бы! Но, во всякомъ случаѣ, преисподняя-то, адъ-то съ Веельзевуломъ еще остались и для Толстого!

Дальнѣйшія событія въ жизни Спасителя нашего, въ родѣ искушенія Его отъ діавола въ пустынѣ (Матѳ. IV, 1—11), Толстымъ понимаются въ обычномъ для него смыслѣ: «разговоръ съ діаволомъ»—«сказка» (*Т.* «*Обращ. къ дух.*», стр. 30). «Писатель», т. е., евангелистъ, здѣсь «заставляетъ говорить Христа съ самимъ собою»,—поучаетъ графъ,—«и онъ называетъ одинъ голосъ—голосомъ Іисуса Христа, а другой-то діаволомъ, т. е., обманщикомъ, то искусителемъ»... «Слова, приписываемыя искусителю»,—по Толстому,—«выражаютъ только голосъ плоти»—не больше. «Всѣ искушенія суть»-де «самыя обычныя выраженія внутренней борьбы, повторяющейся въ душѣ каждаго человѣка»—и только... (*Толст.* «*Изложк. Евани.*», стр. 125—130)... Почему такъ,—а не иначе...,—почему ясное повѣствованіе евангельское объ этомъ событіи въ жизни Спасителя должно быть понимаемо въ толстовскомъ смыслѣ, въ противоестественномъ...,—остается загадкой. Ясно лишь одно то, что, ставъ на такую «произвольную» точку зрѣнія, можно легко перетолковать всю исторію такъ, какъ хочется кому угодно (пресловутый Шишко у всѣхъ еще «предъ глазами»...),—можно даже и графа Толстого, пожалуй, превратить въ «христіанина»

и чуть ли не въ «послѣдняго», послѣ котораго христіанъ уже и не осталось на свѣтѣ (см. *мою* статью: «*Послѣдній христіанинъ*»; «*Церковн. Вѣстн.*, 1911 г., №№ 5—6)... Все можно доказать, кромѣ... одной «правды», но «эти» господа развѣ ею интересуются?..

Уже заранѣе можно ждать, что Толстой станетъ отрицательно относиться къ многочисленнымъ *чудесамъ* Христовымъ и, пользуясь своимъ методомъ безусловнаго произвола въ дѣлѣ истолкованія яснѣйшихъ евангельскихъ повѣствованій, передѣлаетъ по своему даже то, искаженіе чего, казалось бы, безусловно невозможно... Все это и видимъ..., къ сожалѣнію, хотя и не къ удивленію...

Толстой увѣряетъ, что и «духовенство» «не вѣритъ» въ чудеса» (ср. *Т.* «*Обращ. къ дух.*», стр. 43...)... «Человѣкъ», по словамъ графа, якобы «не будетъ въ состояніи» даже и «познать ученіе Христа, если не освободится отъ вѣры въ чудесное, въ сверхъестественное»,—если не станетъ «признавать за ложь все то, что неестественно», что «противорѣчитъ разуму», что отсюда является лишь «людскимъ обманомъ», каковы-де всѣ чудеса, о коихъ рѣчь—«въ библіи, въ евангеліяхъ, въ буддійскихъ, магометанскихъ, таосійскихъ и другихъ книгахъ»... (*Толст.* «*Хр. уч.*», стр. 78—79). Все—въ одну массу: и евангельскія чудеса, и «буддійскія» сказки и т. п. Только интересно было бы знать, о какихъ буддійскихъ чудесахъ графъ говоритъ? Вѣроятно, свѣдѣнія Толстого о буддизмѣ, магометанствѣ, таосизмѣ... слишкомъ «завидны»!..»

Чудеса Христовы графъ называетъ «сказкой»—и конецъ! «Сказка»: «превращеніе воды въ вино»,—«сказки»: «хожденія по водѣ», «исцѣленія», «воскрешенія людей» и пр. (*Толст.* «*Обращ. къ духов.*», стр. 30—31)...,—всѣ вообще чудесныя явленія Господни (стр. 31)..., какъ нѣчто не-примиримое съ «требованіями разума» (ibid., стр. 31—32), т. е., графскаго, а не человѣческаго вообще... Напр., Господь исцѣлилъ «женщину, восемнадцать лѣтъ имѣвшую духа немощи» («она была скорчена и не могла выпрямиться»)... (Лук. XIII, 11—17). Фактъ исцѣленія былъ на-лицо и произошелъ быстро, мгновенно. Господь «возложилъ руки,—и» женщина «тотчасъ выпрямилась»... (ст. 13). «Начальникъ синагоги» выразилъ «негодованіе» на то, «что Іисусъ исцѣлилъ»—ἐθεράπευσεν (стр. 14)... А Толстой поясняетъ: «Іисусъ сталъ лѣчить ее» (*Т.* «*Изложен. Евангелія*, стр. 7). Аористную форму глагола переводить такъ,

какъ это сдѣлалъ графъ, не станетъ, конечно, и гимназистъ, хоть сколько-нибудь изучавшій греческій языкъ (къ сожалѣнію, послѣдній и въ гимназіяхъ подвергнутъ гоненіямъ!). Не говоримъ уже о томъ, что графскій переводъ стоитъ въ противорѣчіи со всѣмъ ходомъ рѣчи евангельской... Но что графу до противорѣчій? Если станемъ «настоящее время» переводить «будущимъ» и наоборотъ,—«совершенный видъ» несовершеннымъ и т. д., смотря по нашему личному желанію, тогда, г. графъ, между оригиналомъ и переводомъ не останется уже рѣшительно ничего общаго, никакихъ точекъ соприкосновенія...

Для спасенія человѣческаго рода Господь пострадалъ отъ нечестивыхъ іудеевъ и вкусилъ крестную смерть.

Толстой никакъ не можетъ уяснить себѣ ни прародительскаго грѣхопаденія, ни его значенія, усвояемаго ему въ христіанствѣ, ни искупительнаго смысла Христовыхъ страданій и смерти крестной... Все ученіе христіанское представляется графу и страннымъ, и безсмысленнымъ, и даже «безнравственнымъ»...

«Что можетъ быть безнравственнѣе того ужаснаго ученія, по которому Богъ, злой и мстительный, наказываетъ всѣхъ людей за грѣхъ Адама и для спасенія ихъ посылаетъ своего сына на землю, зная впередъ, что люди убьютъ его»... (*Толст. «Что такое религія»...*, стр. 19)? Не привыкшій отступать даже и предъ богохульствомъ и обычно съ легкимъ сердцемъ издѣвающійся надъ всѣмъ, что выше его пониманія, Толстой, какъ видите, вѣренъ себѣ и здѣсь: и «ужасное ученіе», и сверхъ-безнравственное, и «злой, мстительный Богъ», и пр.!.. Его не смущали, повидимому, такія обычныя явленія, какъ наслѣдственная—безспорная передача отъ предковъ даже къ отдаленнымъ потомкамъ различнаго рода болѣзненныхъ предрасположеній, даже самыхъ ужасныхъ, заставляющая страдать невинныхъ дѣтей, внуковъ... за грѣхи отцовъ, дѣдовъ и т. д. Онъ не взялъ на себя труда хотя бы немного вдуматься въ раскрытіе христіанскою Церковью догмата объ искупленіи,—подробностей и частностей его... Для него—графа—оказалось достаточно лишь одного: разъ онъ не понялъ, хотя и не употребилъ необходимыхъ для разъясненія дѣла средствъ,—и все прочь, все въ сторону, какъ негодное, безнравственное... Не таковы ли, напротивъ, въ данномъ случаѣ его собственные пріемы?.. «Ни—одинъ свѣжій, взрослый образованный человѣкъ»,—видите ли,—«не только не повѣритъ вамъ» (т. е.

духовенству), «но или засмѣется, или приметъ васъ за душевно-больного, услышавъ ваши разсказы» о «грѣхѣ Адама и искупленіи отъ него людей смертью сына Бога» (*Толст. «Обращ. къ духов.»*, стр. 46)... Такъ обычно аргументируетъ графъ: всюду у него лишь «душевно-больные», всюду у него лишь вещи, достойныя одного «смѣха»..., гдѣ только не хватаетъ его пониманія или даже маленькаго хотя бы желанія понять то, о чемъ онъ пишетъ... Кто вѣритъ въ ученіе о «грѣхопаденіи Адама»..., «для такого человѣка требованія разума уже не обязательны» (стр. 31), какъ и для того, кто вѣритъ въ «искупленіе рода человѣческаго кровью Христа» (стр. 32), «въ искупительную для людей жертву его смерти» (стр. 31)... Почему, однако...,—это могъ бы сказать только графъ Толстой, которому съ безконечно большимъ правомъ можно было бы отвѣтить, что совсѣмъ «не обязательны требованія разума» для тѣхъ, кто сколько-нибудь можетъ убѣждаться безтолковыми графскими рѣчами...,—для тѣхъ именно, а не для кого-либо иного. «Искупленіе грѣха Адамова» «кровью» Христовою Толстой ставитъ на одну линію съ такими бреднями, какъ та, что «Будда улетѣлъ на небо», что «Магометъ леталъ на седьмое небо» и т. д. (*Т. «Христ. уч.»*, стр. 68... Ср. *«Обращ. къ духов.»*, стр. 36 и др.)... Почему...,—однако,—это никому неизвѣстно. Не знаетъ этого, конечно, и самъ Толстой.

Несомнѣнно считая Господа нашего за своего личнаго врага (иначе не понять толстовскаго отношенія къ Спасителю), графъ не можетъ спокойно и сколько-нибудь приличнымъ не христіанину ужъ, а хотя бы культурному вообще человѣку, языкомъ говорить объ Его—Іисуса Христа—страданіяхъ и крестной смерти... «Богъ... наказалъ за» Адамовъ грѣхъ «всѣхъ людей, а потомъ послалъ своего сына... на землю съ тѣмъ, чтобы его тамъ *повѣсили!* Это самое *повѣшеніе* и служитъ для людей средствомъ избавленія отъ ихъ наказанія за» тотъ «грѣхъ»... (*Толстого*: *«Неужели это такъ надо?»* Изд. *«Своб. Слова»*, № 45. A. Tchertkoff. Christchurch, Hants, England. 1901. Стр. 25). И языкъ, и догматствованіе—одно другого стоитъ! «Повѣсили», «повѣшеніе»...—и только! Господь и явился «на землю» «съ тѣмъ, чтобъ Его повѣсили»—и конецъ! Коротко и просто..., но безконечно глупо. Или еще перлъ толстовскаго «художественнаго» языка, толстовскаго «глубокаго» богословія: «1800 лѣтъ тому назадъ явился какой-то

нищій и что-то наговорилъ. Его высѣкли и повѣсили»... (*Толст. Изложеніе Евангг.*», стр. 119). «Какой-то нищій»..., — «что-то наговорилъ»,—«высѣкли», «повѣсили»!.. Невозможно и догадаться, что рѣчь идетъ не о другомъ комъ-либо, а о Самомъ безцѣнномъ для насъ Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ!.. Вѣдь и злѣйшій и богохульнѣйшій языкъ, кажется, не могъ бы сказать ничего болѣе цинпчнаго, болѣе діавольскаго! Про какого-нибудь Будду, про какого-либо Магомета... и самъ ясно-полянскій хульникъ никогда такъ гнусно не выражался... До чего же онъ опустился? До какой сатанинской злобы дошелъ?.. Безпримѣрныя страданія Господни, Его крестная смерть—все это безконечно трогало даже язычниковъ, привело въ содроганіе даже природу, *даже ее...*,—а этотъ «христіанинъ» яко бы Толстой какой-то, какой-то безбожникъ, какой-то, по собственному его сознанію, развратникъ и циникъ... только глумится, глумится хуже Юліана Отступника, старается найти въ своемъ «художественномъ»—извощичьемъ лексиконѣ самыя отборно-бранныя слова: «нищій», да еще «какой-то», «что-то» (вѣдь это извѣстно какъ будто-бы всему міру!) «наговорилъ» (какъ первый встрѣчный уличный ораторъ!), «высѣкли»... (Толстого высѣчь, дѣйствительно, стоило бы!), «повѣсили»!.. Какъ еще не отсохла нечестивая толстовская рука, когда рѣшилась вывести на бумагѣ подобныя безпримѣрно-богохульныя ругательства?! Во-истину долготерпѣливъ Господь!

Іисусъ Христосъ умеръ на крестѣ... Съ этимъ все, по Толстому, и окончилось. Ничего дальше и не было. Точка—и конецъ всему (см. *Толст. «Излож. Евангг.»*, стр. 103.—*Толст. «Жизнь и ученіе Іисуса»*. Изд. 2-е «*Своб. Слова*», № 34. A. Tchertkoff. Christchurch, Hants, England. 1903. Стр. 27). Толстой, судя о другихъ людяхъ по себѣ, убѣжденъ, что и представители христіанской Церкви «не вѣрятъ въ воскресеніе Христово» (*Толст. «Обращ. къ духов.»*, стр. 43), послѣдовавшее въ 3-й день послѣ крестной смерти Спасителя. Это «воскресеніе» графъ называетъ излюбленнымъ имъ словомъ: «сказка» (стр. 30). Ему такъ хочется, чтобъ дѣйствительное и документально засвидѣтельствованное событіе всѣ считали сказкой, что ради достиженія цѣли не церемонится и съ очевидцами воскресшаго Господа. «Другіе говорили»,—читаемъ у него,—«что они видѣли самого умершаго учителя» (т. е., воскресшимъ). «Они выдумывали то, чего никогда не было, и лгали»... (*Толстого «Возстановленіе ада»—«легенда»*;

Спб. 1905 г. «Серія сочиненій, бывшихъ подъ запретомъ въ Россіи»; № 2. Стр. 7). Вы говорите, что видѣли то-то и то-то,—а графъ Толстой, которому это непріятно, голословно заявляетъ вамъ, что «выдумываете», что «лжете»...—и конецъ опроверженіямъ! Не-дурны пріемы! Въ другой разъ Толстой говорилъ: «явленіе Ѳомѣ и десяти человѣкамъ и потомъ пятистамъ никакъ не могло убѣдить въ этомъ другихъ, тѣхъ, которые не видѣли этого воскресенія». «Ученики только разсказывали про воскресеніе»,—продолжаетъ графъ,—«а разсказывать можно все»... (*Толст.* «*Изложеніе Евангел.*, стр. 207)... На какомъ основаніи подозрѣвается правдивость учениковъ Христовыхъ, неизвѣстно. Неизвѣстно, почему имъ приписывается способность «разсказывать все», что вздумалось бы, т. е., даже и ложь. Кажется, они ничѣмъ не заслужили такого низкаго о себѣ мнѣнія. Окружавшіе, напротивъ, знали объ ихъ добросовѣстности и правдивости и потому вѣрили ихъ разсказамъ,—убѣждались,—тѣмъ болѣе, что разсказывали не одинъ, не два—три человѣка, а цѣлая масса лицъ, которыя, какъ бы на нихъ ни смотрѣть, но могли же всѣ лгать... А чего стоитъ языкъ графа: «Ѳомѣ» (почему бы не прибавить: «Апостолу»?) «и десяти человѣкамъ» («человѣкамъ — и только!..)...,—«выдумывали», «лгали»...? И такъ, «воскресеніе» Христово—это нѣчто такое, по графу, «чего понять нельзя». И Толстой не жалѣетъ словъ своего «художественнаго» (!) лексикона, чтобъ, за неимѣніемъ другихъ доказательствъ, хотя бы этимъ оружіемъ отстоять свою фальшивую точку зрѣнія: «чудо воскресенія», по графу, «прямо противно ученію Христа», Который-де «прямо отрицалъ воскресеніе»... (*Т.* «*Излож. Еванг.*», стр. 208). Все у Толстого «прямо», да «прямо», а въ итогѣ выходитъ только и только криво, да лживо: графъ почему-то (приписывая Іисусу Христу то, чего Господь никогда и не говорилъ, т. е., напр., не «отрицалъ воскресенія»...) забываетъ о томъ, что Самъ же Спаситель предсказалъ Свое воскресеніе (какъ-же оно послѣ этого могло быть «противно ученію Христа», да еще «прямо»?..): Мрк. XIV, 58; Іоанн. II, 19; Матѳ. XXVI, 61, — XXVII, 40; Мрк. XV, 29... Евангельское повѣствованіе «о воскресеніи» Христовомъ,—увѣряетъ Толстой, — есть «легенда»; «воскресеніе — событіе, выдуманное» де «безъ всякаго основанія» (*Толст.* «*Излож. Ев.*», стр. 209)... «Легенда есть ложь» (стр. 210) (ср. стр. 213)... и т. д. Такихъ голословныхъ заявленій

у графа—сколько угодно, но цѣна ихъ—нуль съ минусомъ—не больше. Чтобы понять смыслъ и значеніе воскресенія Христова, графъ прочиталъ бы хоть 1 Коре. XV... Самому же ему съ его испорченнымъ умомъ, съ его безконечною тенденціозностью..., конечно, не добраться до истины... Горе-богословъ! Горе-экзегетъ безъ знанія даже элементовъ греческаго языка! Но—съ апломбомъ первѣйшаго филолога!.. Отчего-бы, *г. К.*, не придумать для графа и особой ученой степени («doctissimus»...)?

Не понимая смысла «воскресенія» Господня, Толстой естественно (съ его точки зрѣнія) не понялъ и того, что произошло затѣмъ до «вознесенія» Христова,—не уразумѣлъ смысла Господнихъ явленій, наставленій, обѣтованій...,—всего того, что Господь считалъ необходимымъ сдѣлать, чтобъ завершить Свою божественную миссію на землѣ... Посему графъ и говоритъ: «воскресить-то... воскресили» «писатели» (своими «выдумками»), «но заставить его что-нибудь сказать и сдѣлать достойное его—не сумѣли» (*Т. «Излож Ев.»*, стр. 208)... Что Господь послалъ Своихъ учениковъ «*проповѣдывать Евангеліе всей твари*», присоединивъ слова: «*кто будетъ вѣровать и креститься, спасенъ будетъ*; *а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ*,—что «*увѣровавшіе*» «*будутъ изгонять бѣсовъ именемъ*» Христовымъ, не потерпятъ вреда ни отъ «*змѣй*», ни отъ «*смертоноснаго*» яда, будутъ исцѣлять «*недужныхъ*»... (Марк. XVI, 15—18) (Матѳ. XXVIII, 19—20. Лук. XXIV, 47. 49... Іоанн. XXI, 15—23...) и пр. и пр.,—все это въ глазахъ Толстого, очевидно, не имѣетъ никакого значенія, если этотъ кумиръ безбожниковъ и безпримѣрный циникъ позволяетъ себѣ спрашивать: «для чего же было воскресать, чтобы только сдѣлать и сказать всѣ эти глупости?» и пр. (*Т. «Изл. Ев.»*, стр. 208)... Все,—видите-ли,—у Толстого—«глупости»..., что не подходитъ къ его низменной точкѣ зрѣнія,—что превышаетъ его пониманіе,—все, кромѣ тѣхъ колоссальнѣйшихъ несуразностей, какія онъ изрекаетъ бездоказательно и голословно на каждомъ рѣшительно шагу... Для христіанъ же дѣло представляется совсѣмъ инымъ: и чрезвычайно важнымъ, и весьма необходимымъ, такъ-какъ, по ихъ представленію, «Іисусъ Христосъ по воскресеніи Своемъ» «въ теченіе 40 дней» «продолжалъ учить Апостоловъ тайнамъ царствія Божія. Дѣян. 1, 3» (*«Катихиз.»—О пятомъ членѣ»*)...

Исполнивъ Свое божественное дѣло на землѣ, Господь нашъ

Іисусъ Христосъ «*вознесся на небо и возсѣлъ одесную Бога*» (Марк. XVI, 19).

Толстой, отрицающій «воскресеніе» Христово, разумѣется, тѣмъ болѣе неблаговолительно относится и къ факту «вознесенія» Господня. Прежде всего, графъ, при его особой нравственной безтактности, вмѣсто термина: «вознесся» обычно употребляетъ: «улетѣлъ» (см., напр., *Т.* «*Изложе. Евангг.*», стр. 207...), подобно тому, какъ вмѣсто: «крестится» онъ говоритъ: «выкупается» (ibid.) и пр. Затѣмъ о самомъ «вознесеніи» Господа онъ заявляетъ, что «это—выдуманное ненужное чудо» (ibid.). Почему «выдуманное»..., когда оно засвидѣтельствовано св. Евангелистами (Марк. XVI, 19; Лук. XXIV, 51. Дѣян. I, 9—10, 11)..., это неизвѣстно, конечно... Почему оно—«ненужное» послѣ того, какъ Господь окончилъ на землѣ Свое искупительное дѣло, ради котораго воплотился... и пр. (ср. Ефес. IV, 10),—это опять остается неизвѣстнымъ никому, кромѣ графа,—да и онъ, разумѣется, здѣсь, какъ въ предыдущемъ и въ другихъ случаяхъ, не отдаетъ себѣ самъ отчета въ своихъ словахъ... и говоритъ на-вѣтеръ, лишь бы что-либо сказать противъ Господа нашего Іисуса Христа... Ну, развѣ не безумный лай—слова графа: «что можетъ быть безсмысленнѣе того, что... Христосъ улетѣлъ на небо»... (*Т.* «*Что такое религія?*»... Стр. 19)? Развѣ не единственное въ своемъ родѣ упрямство злого человѣка утверждать, не смотря ни на что, не смотря на факты, ясно и основательно засвидѣтельствованные, что «улетаніе» (!) Господа «на небо»—«сказка» (*Толст.* «*Обращ. къ духов.*», стр. 30)? И напрасно богохульникъ яснополянскій навязываетъ «духовенству» свое собственное невѣріе, невѣріе празднаго барина, отъ бездѣлья занявшагося чесаніемъ языка,—напрасно утверждаетъ, что будто бы христіанское ученіе о вознесеніи «не имѣетъ никакого смысла» для представителей Церкви (стр. 40...), которые-де, посему, и не вѣрятъ будто бы въ него (ibid.; см. также стр. 43...). На каждомъ шагу онъ доказывалъ и доказываетъ, что читать въ чужой душѣ—увы!—не въ состояніи. Тоже и здѣсь. Вмѣсто того, онъ лучше бы сдѣлалъ, еслибъ повнимательнѣе читалъ слово Божіе, толковать которое непризванный и непризнанный взялся и которому навязываетъ все, что только вздумается. Вотъ одинъ изъ безчисленныхъ примѣровъ. «Лука упоминаетъ... о вознесеніи при 500 человѣкахъ» (*Толст.* «*Изложе. Евангг.*», стр. 206)... Откуда взялъ этихъ 500 лицъ графъ Толстой? Выдумалъ, конечно,—

какъ поступалъ онъ и въ другихъ случаяхъ. Солгать для него не стоитъ ничего. Вотъ и вѣрьте ему,—его категоричнымъ и безаппелляціоннымъ утвержденіямъ... Но «безсмысленнѣе» ихъ трудно и выдумать что-либо, дѣйствительно не считающееся съ «требованіями разума»... Да! Горе съ экзегетами, не умѣющими читать по печатному и выдумывающими цѣлыя сотни людей (въ данномъ случаѣ 500)...

А Толстой продолжаетъ свое кликушество неизмѣнно и дальше. «Что можетъ быть безсмысленнѣе того, что... Христосъ... сидитъ... гдѣ то одесную отца» (*Т.* «*Что такое религія?..*», стр. 19)? Что «Христосъ»,—продолжаетъ свои богохульства графъ,—«придетъ оттуда» (съ неба) «судить воскресшихъ,—не имѣетъ» будто бы для представителей Церкви «никакого смысла»... (*Толст.* »*Обращ. къ духов.*», стр. 40)... Разъ Іисусъ Христосъ—Сынъ Божій,—разъ Онъ, выполнивъ Свое искупительное дѣло на землѣ, возвратился на небо, то гдѣ же Ему и пребывать, какъ не вмѣстѣ съ Отцомъ? Если люди всѣ воскреснутъ, то развѣ не естественно говорить о судѣ надъ ними,—развѣ не естественно потребовать отъ нихъ отчета въ ихъ поведеніи,—развѣ не безсмысленно было бы, наоборотъ, предполагать, что, по воскресеніи, на одну линію будутъ поставлены и добрые, и злые?.. И кому же ближайшимъ образомъ всего естественнѣе судить ихъ, какъ не пострадавшему за нихъ, какъ не искупившему ихъ Христу?.. Въ концѣ концовъ «смысла» обычно не оказывается лишь въ словахъ и утвержденіяхъ яснополянскаго циника и богохульника..., но не въ ученіи Евангельскомъ, не въ ученіи православной Христовой Церкви... Такъ-то!

Хорошъ, однако, членъ Христовой Церкви—Толстой! Хорошъ христіанинъ! И развѣ, уча такъ, онъ давно не вычеркнулъ себя изъ «христіанскаго» общества самъ? Развѣ еще возможны здѣсь какія-либо солидныя недоумѣнія, возраженія, гг. толстофилы?!

4) Не признающій Личнаго Бога, глумящійся надъ Іисусомъ Христомъ... яснополянскій хульникъ называетъ «лже-учителями» представителей Христовой Церкви, учащихъ о 3-мъ Лицѣ (отрицаемой Толстымъ Пресвятой Троицы)—Св. Духѣ, объ Его «сошествіи на Апостоловъ»... (*«Полн. собр. соч. Толст.»*; изд. *Герцика*; Спб. 1907 г., т. II, стр. 16.—*«Возстан. ада»*, стр. 7). Говоря, «что на нихъ сошли огненные языки», Апостолы-де «выдумывали то, чего никогда не было,

и лгали»... («*Возст. ада*»: loco cit.)... Разъ Толстому не нравится ясное ученіе слова Божія о «сошествіи Св. Духа» (Дѣян. Апост., гл. 2), онъ, оставаясь себѣ вѣрнымъ, и спѣшитъ за помощью къ своему извощичьему лексикону: «выдумывали»..., «лгали»... Выругался и—конецъ! Какія еще нужны доказательства для опроверженія того, во что милліоны людей вѣрили и вѣрятъ вотъ ужъ девятнадцать вѣковъ? *)

Профессоръ **А. Бронзовъ.**

---

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Рѣчь въ торжественномъ засѣданіи С.-Петербургской Духовной Академіи по случаю открытія бюста † профессора Василія Васильевича Болотова [1]).

ВОЗДАВАЯ выдающимся почившимъ дѣятелямъ особую честь увѣковѣченіемъ ихъ видимаго образа, почитатели ихъ и то учрежденіе, въ которомъ проходила ихъ дѣятельность, хотятъ выразить этимъ признательность имъ за ихъ заслуги въ прошедшемъ и вмѣстѣ указать на особое значеніе памяти о нихъ для будущаго. Видимый образъ ихъ увѣковѣчивается какъ напоминаніе объ ихъ духовномъ образѣ. Шедшіе въ свое время, по общему признанію, впереди другихъ въ своей дѣятельности, возвышавшіеся въ своемъ служеніи общему дѣлу надъ обычнымъ уровнемъ, они съ своими идеалами и стремленіями, съ наглядным примѣромъ всей своей дѣятельности, естественно, болѣе или менѣе сохраняютъ руководящее значеніе и для послѣдующаго времени. Память о нихъ имѣетъ значеніе не только лишь воспоминанія о славномъ моментѣ въ прошедшей исторіи учрежденія, которому они посвятили свои силы, но и указанія на идеалы и задачи будущаго, поскольку они именно наиболѣе полно и совершенно въ свое время выразили и осуществили ихъ. Поэтому и признается она въ особенности достойною увѣковѣченія.

Уже ранѣе почтена была въ петербургской Академіи устройствомъ бюста память ея профессора В. Н. Карпова († 1867) [2]).

[1]) 29 января 1912 года.

[2]) О В. Н. Карповѣ ср. некрологъ и рѣчи при погребеніи въ „Христ. Чтеніи“, 1868, № 2. А. Высокоостровскій, „Характеръ философ-

Теперь къ образу академическаго философа въ этомъ залѣ присоединяется еще образъ историка. Духовная школа всегда давала въ своихъ стѣнахъ почетное мѣсто философіи, исходя изъ убѣжденія, что сверхъестественное откровеніе, предметъ богословія, не только не устраняетъ самодѣятельности человѣческой мысли, но, напротивъ, требуетъ для его надлежащаго и глубокаго усвоенія высшаго ея напряженія. Академическая философія имѣла немаловажное значеніе и въ общемъ развитіи философской мысли въ Россіи. Въ лицѣ В. Н. Карпова Академія почтила виднаго дѣятеля на этомъ поприщѣ, философа, для котораго философствованіе было дѣломъ всей его жизни и выраженіемъ одушевлявшихъ его религіозно-нравственныхъ стремленій, который, требуя вообще связи философіи съ жизнію, выступалъ, между прочимъ, съ мыслію о необходимости самобытной русской философіи, не въ смыслѣ, конечно, игнорированія русскими мыслителями имѣющихся уже опытовъ чужого философствованія, но въ смыслѣ требованія отъ философа вполнѣ сознательнаго отношенія къ факту ближайшей связи всякаго мыслителя съ непосредственно окружающей его дѣйствительностью и въ смыслѣ необходимости соотвѣтствія философскихъ построеній русскихъ философовъ исторически опредѣлившимся и ясно сознаннымъ закономѣрнымъ стремленіямъ и особенностямъ русскаго духа. Находя самъ наибольшее удовлетвореніе для себя изъ философскихъ системъ древняго времени въ философіи Платона, онъ поставилъ задачею для себя сдѣлать ее болѣе извѣстною въ Россіи чрезъ переводъ твореній этого философа на русскій языкъ, и это дѣло было, можно сказать, главнымъ подвигомъ его ученой жизни. Если принять во вниманіе то, какое значеніе имѣетъ и всегда будетъ имѣть вопросъ о «платонизмѣ» отцовъ для исторіи хри-

---

скихъ воззрѣній проф. В. Н. Карпова", въ „Церк. Вѣстникѣ" 1892, № 49; „Покойный Карповъ, какъ почитатель Сократо-Платоновой философіи" въ „Христ. Чтеніи", 1893, I. „Памяти русскаго философа В. Н. Карпова" (рѣчи по случаю столѣтія со дня рожденія), въ „Христ. Чтеніи", 1898, I, май. А. Никольскій, „Русская духовно-академическая философія, какъ предшественница славянофильства и университетской философіи въ Россіи", въ „Вѣрѣ и Разумѣ", 1907, № 5. Ср. статью А. Попова о Карповѣ въ „Правосл. богосл. энциклопедіи", т. IX. (Спб. 1908), 30—34. Бюстъ В. Н. Карпова, находящійся въ актовомъ залѣ Академіи, устроенъ былъ вскорѣ послѣ его смерти на собранныя его почитателями, сослуживцами и бывшими слушателями средства.

стіанскаго богословія, и именно, въ особенности, восточнаго, слѣдуетъ признать обращеніе русскаго мыслителя къ Платону и переводъ его твореній на русскій языкъ не безразличными и для русской богословской науки. Къ Платону обратился, какъ извѣстно, въ послѣдніе годы своей жизни и занялся его переводомъ и другой русскій философъ, В. С. Соловьевъ, хотя этотъ новый переводъ остановился въ самомъ началѣ и уже поэтому трудъ В. Н. Карпова продолжаетъ сохранять свое значеніе и донынѣ.

Но каково бы ни было вообще значеніе философіи для богословія, разовьется ли въ скоромъ времени такъ или иначе самобытная русская философія, которая содѣйствовала бы болѣе глубокому постиженію христіанскаго откровенія и развитію у насъ спекулятивнаго богословія, во всякомъ случаѣ, успѣховъ и самой философіи и всякихъ умозрительныхъ попытокъ съ серьезнымъ значеніемъ въ области богословія можно ожидать лишь въ связи съ успѣхами въ другихъ областяхъ знанія, именно—въ сферѣ наукъ положительнаго характера, имѣющихъ дѣло непосредственно съ конкретною дѣйствительностью. Сюда относится исторія. Пытаться проникнуть во внутренній смыслъ фактовъ, дѣлать изъ нихъ тѣ или иные выводы, можно лишь тогда, когда самые факты установлены. При этомъ знаніе историческаго развитія самой мысли въ прошломъ необходимо для сознательнаго движенія ея къ успѣхамъ въ будущемъ. И христіанство, имѣя сверхъестественное происхожденіе, явилось въ мірѣ какъ фактъ исторіи; фактъ, а не идея лишь, есть уже самое воплощеніе Бога Слова, полагающее начало новой религіи. Имѣетъ за собою длинную исторію и христіанское богословіе. Отсюда необходимость прежде всякой спекуляціи историческаго изученія христіанства.

Въ Россіи историческая наука, какъ и другія науки, какъ и философія, имѣетъ сравнительно лишь недавнее существованіе. Между тѣмъ на западѣ, и вообще прошлое человѣчества, и исторія христіанской церкви были уже предметомъ продолжительной и усиленной разработки. Очевидно, для представителей русской науки принять активное участіе въ работѣ надъ тѣмъ, что имѣетъ для нихъ общій интересъ съ наукою западной, можно не иначе, какъ возвысившись до уровня послѣдней, усвоивъ всѣ цѣнныя ея пріобрѣтенія и наиболѣе совершенные методы изслѣдованія. Но сразу и въ цѣломъ это

обычно и въ другихъ областяхъ знанія не достигается, и естественно, что первыя стадіи развитія науки при подобныхъ условіяхъ могутъ сводиться въ общемъ только къ усвоенію уже готовыхъ результатовъ. Русскіе историки самостоятельными болѣе или менѣе съ самаго начала могли быть лишь въ предѣлахъ изученія своей русской исторіи (хотя нельзя не вспомнить и въ этомъ случаѣ, напр., участія въ дѣлѣ нѣмца Шлецера). Что касается вообще церковной исторіи, то самая постановка ея въ академіяхъ, призванныхъ къ ея разработкѣ, въ первое время не содѣйствовала развитію ея до равенства съ западною наукою. «Церковная исторія» въ академическомъ преподаваніи первоначально объединяла въ себѣ до пяти особыхъ каѳедръ, явившихся послѣ. Въ нее входила и библейская исторія — ветхозавѣтная и новозавѣтная, съ исторіей древней церкви въ ней соединялась и новая церковная исторія востока и запада, въ нее включалась и исторія русской церкви. Имѣлось и готовое руководство для преподаванія—«Начертаніе церковной исторіи» (1817—1818), составленное Иннокентіемъ (Смирновымъ) главнымъ образомъ (помимо исторіи русской церкви) по Вейссманну и Шпангейму, наряду съ подобнымъ же, составленнымъ Филаретомъ по Буддею, «Начертаніемъ» (1816) для библейской исторіи. При обязанности заниматься вмѣстѣ съ общей церковной исторіей и русской исторіей, послѣдней, какъ требовавшей прежде всего отъ русскихъ ученыхъ разработки, и была посвящена, напр., большая часть изслѣдованій такого виднаго историка, какъ прот. А. В. Горскій, хотя онъ могъ съ успѣхомъ работать и въ другихъ областяхъ своей науки. Лишь начиная съ 50-хъ годовъ прошлаго столѣтія постепенно вводится здѣсь спеціализація: исторія русской церкви передается преподавателю русской гражданской исторіи (1851), новая церковная исторія выдѣляется въ особый предметъ (1857), отдѣляется, наконецъ, отъ древней церковной исторіи библейская (1869). Но и теперь, пока еще только вводилась эта спеціализація, общая церковная исторія въ преподаваніи, напр., И. В. Чельцова (1851—1878), какъ и у выступившаго раньше его А. В. Горскаго (1833—1864, † 1875), отражала въ цѣломъ въ весьма сильной степени вліяніе западной науки—Неандера. Правда, появляются теперь весьма цѣнныя монографіи по отдѣльнымъ вопросамъ, исторія византійской церкви дѣлается предметомъ самостоятельнаго и глубокаго изученія И. Е. Троицкаго. Но

и о трудѣ виднаго представителя общей церковной исторіи въ Россіи можно еще было слышать отзывъ западнаго ученаго, что западные чему-либо «новому изъ книги его не научатся» (Гарнакъ о сочиненіи А. П. Лебедева «Вселенскіе соборы IV и V вѣка». М. 1879).

Значеніе В. В. Болотова [1]) въ исторіи развитія русской церковно-исторической науки и заключается въ томъ, что онъ возвелъ ее въ своемъ лицѣ на тотъ высшій уровень, какой вообще возможенъ и для западныхъ историковъ, выступилъ представителемъ ея, равнымъ по компетентности лучшимъ западнымъ ученымъ, и именно—не въ отношеніи лишь къ какому-либо одному ограниченному отдѣлу своей науки, или спеціальному вопросу, мало изслѣдованному другими и бывшему предметомъ его собственнаго продолжительнаго изученія, но въ отношеніи ко всей широкой области исторіи древней церкви, которою онъ занимался.

Если историковъ высшаго ранга характеризуетъ вмѣстѣ и строгая научность изслѣдованія, и граничащая съ художественнымъ дарованіемъ способность нагляднаго изображенія прошедшей жизни, то В. В. Болотову въ высшей мѣрѣ было свойственно то и другое. Какъ историкъ повѣствователь, онъ объединялъ въ себѣ болѣе или менѣе черты обоихъ своихъ учителей, И. Е. Троицкаго и И. В. Чельцова, ясность и стройность въ общей концепціи разсказа и наглядность въ представленіи конкретныхъ фактовъ. Но въ роли повѣствователя, съ цѣльнымъ послѣдовательнымъ изложеніемъ исторіи, онъ выступалъ лишь въ аудиторіи, и судить о немъ съ этой стороны можно почти только лишь по его академическимъ лекціямъ. Самъ онъ поставилъ для себя задачею уже съ начала

---

[1]) О В. В. Болотовѣ ср. въ особенности: „Вѣнокъ на могилу въ Бозѣ почившаго ординарнаго проф. Спб. Дух. Академіи, доктора церковной исторіи, В. В. Болотова. Спб. 1900“ („Церк. Вѣстникъ“, 1900, № 16). Б. Тураевъ, некрологъ въ „Журн. Мин. Нар. Просвѣщенія“, 1900, октябрь, 81—101. М. Рубцовъ, „В. В. Болотовъ. (Біографическій очеркъ)“. Тверь 1900. А. Бриллiантовъ, „Къ характеристикѣ ученой дѣятельности проф. В. В. Болотова, какъ церковнаго историка“, въ „Христ. Чтеніи“ 1901, I, апрѣль, 467—497 (и отдѣльно). И. Уберскій, „Памяти проф. В. В. Болотова“, въ „Христ. Чтеніи“, 1903, I, іюнь, 821—849, II, іюль 3—26, сентябрь, 265—277, октябрь, 399—406 (и отдѣльно). А. Бриллiантовъ, „Проф. В. В. Болотовъ. Біографическій очеркъ“, въ „Христ. Чтеніи“ 1910, I, апрѣль, 421—442, май—іюнь, 563—590, іюль—августъ, 830—854 (и отдѣльно).

своей дѣятельности выступать всегда въ печати лишь въ качествѣ изслѣдователя, дающаго всегда или нѣчто новое, или поправки къ старому, и съ этого пути потомъ уже не уклонялся, по собственному его позднѣйшему заявленію (1897). Отсюда объясняется крайне спеціальный характеръ его ученыхъ трудовъ, гдѣ добытое прежними учеными предполагается извѣстнымъ для читателей и обосновываются лишь новые тезисы.

Очевидно, чтобы поставить такую задачу и послѣдовательно выполнять ее, нужно было въ совершенствѣ обладать всѣми необходимыми для того средствами. Мы въ дѣйствительности и видимъ въ немъ, прежде всего, феноменальное, можно сказать, по своей исключительности объединеніе направленныхъ на служеніе одной цѣли знаній изъ самыхъ разнообразныхъ областей. Духовная школа дала ему богословское и частію философское образованіе; особенное значеніе затѣмъ имѣли для него въ этомъ отношеніи занятія первымъ ученымъ трудомъ—диссертаціей объ ученіи Оригена о св. Троицѣ. Но къ данному школой образованію онъ самъ присоединилъ еще то, чему эта школа научала лишь въ очень недостаточной степени,—прежде всего, широкія и поставленныя на твердую научную почву лингвистическія познанія. Признавъ долгомъ для себя имѣть доступъ ко всѣмъ первоисточникамъ исторіи древней церкви, помимо знанія языковъ классическихъ и еврейскаго, онъ изучилъ еще рядъ восточныхъ языковъ: эѳіопскій, коптскій, сирійскій, армянскій, арабскій. Не составляли для него препятствія при ознакомленіи съ пособіями и новые языки; кромѣ общеизвѣстныхъ — нѣмецкаго, французскаго, англійскаго и итальянскаго, онъ читалъ, напр., на датско-норвежскомъ, голландскомъ, португальскомъ. При этомъ общія лингвистическія знанія его далеко не ограничивались только этими языками. Будучи богословомъ и филологомъ, онъ былъ, далѣе, и математикомъ, обнаруживъ замѣчательную для богослова и лингвиста способность и наклонность къ математическимъ исчисленіямъ и выступивъ несравненнымъ спеціалистомъ въ области хронологіи и пасхаліи.

При столь разнообразныхъ знаніяхъ, для него одинаково доступны были всѣ стороны и области его предмета: и догматическіе споры отвлеченно-философскаго характера, и спеціальнѣйшіе вопросы хронологіи и исторической географіи,—и греко-латинское христіанство, и разныя національныя восточныя церкви съ ихъ особымъ складомъ жизни и особыми литера-

турами. Восточныя христіанскія общины, между прочимъ, особенно привлекали его вниманіе не только потому, что въ этой области изслѣдователь болѣе всего можетъ ожидать новыхъ результатовъ, но и въ виду важности ихъ изученія съ православно-восточной точки зрѣнія, при ихъ особой близости въ историческомъ отношеніи къ греко-восточной церкви. Но при своихъ знаніяхъ и своемъ методѣ онъ могъ приходить къ новымъ результатамъ и тогда, когда обращался и ко всякому менѣе благодарному матеріалу и касался вопросовъ изъ общедоступной по источникамъ области греко-латинскаго христіанства.

Къ желаемой цѣли разностороннія знанія могли приводить лишь подъ условіемъ строго научнаго метода, поскольку и пріобрѣтаемы они были именно какъ орудіе изслѣдованія. Строгости научныхъ требованій В. В. Болотовъ могъ научиться прежде всего отъ своихъ академическихъ учителей, И. Е. Троицкаго и И. В. Чельцова, высоко всегда ставившихъ идеалъ научно-объективнаго историческаго знанія. Потомъ, при дальнѣйшемъ самостоятельномъ развитіи, онъ избралъ образцами для себя въ ученой работѣ германскихъ ученыхъ, Павла де-Лагарда, оріенталиста съ широкими общими воззрѣніями, безпощаднаго обличителя всякой ненаучности, и Альфреда фонъ-Гутшмида, величайшаго, можетъ быть, въ XIX вѣкѣ представителя исторической критики и знатока хронологіи [1]). Поскольку В. В. Болотовъ слѣдовалъ этимъ примѣрамъ, у него, какъ замѣчаетъ проф. Б. А. Тураевъ въ его некрологѣ, о какихъ-либо методическихъ недочетахъ и промахахъ не могло быть и рѣчи. Для русской церковно-исторической науки онъ, поэтому, какъ оцѣниваетъ его значеніе и нѣмецкій ученый, проф. Н. Бонвечъ, самъ сдѣлался образцомъ и учителемъ критическаго метода, его значеніе опредѣляется не полученными лишь имъ результатами, но имѣетъ основаніе въ его строго научномъ стремленіи къ дѣйствительно плодотворному изслѣдованію и въ его методѣ [2]).

---

[1]) Ср. K. J. Neumann, Entwicklung und Aufgaben der alten Geschichte. Strassburg 1910. S. 75.

[2]) N. Bonwetsch, „Ein gelehrter russischer Theologe", въ „Neue Kirchliche Zeitschrift", XVIII, 1909, 7. Heft. S. 536—547. S. 540: „Man- - versteht, wie seine Akademie stolz auf ihn war als auf einen Meister kritischer Methode". Не безъинтересно привести in extenso дѣлаемую здѣсь нѣмецкимъ ученымъ оцѣнку значенія В. В. Болотова, съ его спеціальнѣй-

Въ общемъ, было бы трудно (какъ соглашается съ этимъ и упомянутый нѣмецкій ученый, имѣя въ виду при этомъ одни лишь филологическія знанія его) [1]) указать и на западѣ, богатомъ всякаго рода выдающимися учеными дѣятелями, церковнаго историка, который совмѣщалъ бы въ себѣ компетентность и богослова, и философа, и математика-спеціалиста хронологіи, въ той степени, какъ В. В. Болотовъ, соединяя съ своими энциклопедическими знаніями въ то же время и строго научный методъ. Отъ де-Лагарда и фонъ-Гутшмида, бывшихъ чрезъ свои сочиненія учителями его, равно и отъ современныхъ извѣстныхъ представителей исторической и филологической учености, Эдуарда Швартца и Эдуарда Мейера, съ которыми, какъ съ высоко компетентными спеціалистами одинаково въ области и филологіи и хронологіи, можно бы сближать его, отличаетъ его именно то, что онъ былъ еще богословомъ по образованію, и какъ церковный историкъ по профессіи, направлялъ всѣ свои дарованія и знанія на служеніе церковно-исторической наукѣ, хотя и первымъ тремъ изъ названныхъ нѣмецкихъ ученыхъ эта наука весьма немало обязана.

Опредѣляя въ своихъ лекціяхъ отношеніе къ церковной исторіи богослововъ православнаго, протестантскаго и католи-

---

шими детальными изслѣдованіями, съ точки зрѣнія западной германской науки. S. 546: „Zur peinlichen Sorgfalt in der Untersuchung des einzelnen angeleitet zu werden, das war es, was man an der Stätte der Wirksamkeit Bolotows am meisten bedurfte. Seine Bedeutung beruhte daher auch nicht auf den Ergebnissen, zu denen er in den einzelnen Fragen gelangt ist, sondern auf dem streng wissenschaftlichen auf eine wirkliche Weiterführung der Forschung gerichteten Streben, das ihn erfüllte, und auf der Methode, die er in der Petersburger Geistlichen Akademie heimisch zu machen wusste. Gleich unseren westlichen Nachbarn (=французы) haben auch die Russen in der Regel die Gabe, wissenschaftliche Untersuchungen in einer Weise zu führen, die dem Verständnis jedes Gebildeten entspricht; die Kehrseite und der Fehler fast aller russischen Darstellungen ist dann eine zu grosse Breite, öfters auch ein Sichverlieren in allgemeine Erörterungen. Bolotow ist hiervon völlig frei. So wenig schulmässig seine Ausdrucksweise ist, so prăcis ist er doch in der Durchführung seiner Aufgaben. Im Gegensatz zu jedem Probabilismus geht er stets auf die ersten Quellen zurück und schöpft aus ihnen mit peinlichen Genauigkeit. Daher die Erziehung zur wissenschaftlichen Arbeit, die durch ihn erfolgt ist und die ihm ein so lebendiges Gedächtniss gesichert hat". Подчеркиваетъ нѣкоторыя выраженія въ данномъ случаѣ самъ нѣмецкій авторъ.

[1]) N. Bonwetsch, l. c. S. 537: „Kein anderer Kirchenhistoriker hat ihn meines Wissens darin erreicht".

ческаго, В. В. Болотовъ указываетъ какъ на отличительную черту истиннаго каѳолика—православнаго, въ противоположность протестантскому самодовольству личнымъ мнѣніемъ и католическому подчиненію мнѣнію папы, на внимательное отношеніе ко всякимъ чужимъ мнѣніямъ, сопровождаемое тщательной провѣркой и своего и этихъ мнѣній, безъ увѣренности въ собственной непогрѣшимости и безъ слѣпого довѣрія внѣшнему авторитету [1]). Очевидно, этимъ именно принципомъ долженъ руководиться православный богословъ, имѣя дѣло и съ результатами западной науки. Обязанный считаться съ тѣмъ, что̀ уже сдѣлано долговременною работою запада, онъ однако только съ провѣркой можетъ принимать эти результаты. Но самостоятельное въ этомъ смыслѣ отношеніе православнаго богослова къ западной наукѣ и тѣмъ болѣе активное участіе въ той работѣ, какая давно ведется на западѣ, возможны лишь при вооруженіи всѣми нужными для того средствами. Что̀ именно необходимо въ данномъ случаѣ, указываетъ примѣромъ всей своей ученой дѣятельности В. В. Болотовъ. Если самъ онъ въ цѣломъ, съ своими дарованіями, долженъ быть признанъ исключительнымъ до неподражаемости явленіемъ, онъ намѣчаетъ, во всякомъ случаѣ, единственно возможный путь къ плодотворному развитію русской не только церковно-исторической, но и вообще богословской науки,—въ привлеченіи на служеніе цѣлямъ этой науки всего, что могутъ дать другія отрасли знанія, и именно—свѣтскія науки, и въ примѣненіи строго научнаго метода изслѣдованія.

Итакъ, если завѣтъ духовной школѣ и богословской наукѣ почтѣннаго уже ранѣе за свои заслуги представителя академической философіи можно видѣть, съ точки зрѣнія задачъ этой школы и этой науки, въ призывѣ къ философскому постиженію религіозной христіанской истины путемъ спекуляціи въ духѣ наиболѣе соотвѣтствующихъ этой цѣли опытовъ философствованія прежняго времени, то чествуемый нынѣ, еще болѣе славный въ своей области, представитель исторической науки выступаетъ съ призывомъ къ строго научному изученію этой истины прежде всего въ ея историческомъ проявленіи, указывая и необходимыя для того средства. Безъ этого изученія, при игнорированіи историческаго прошлаго церкви и

---

[1]) В. В. Болотовъ, Лекціи по исторіи древней церкви. I. Спб. 1907. Стр. 30—38.

пройденнаго уже христіанскою мыслію въ прошломъ пути развитія, попытки философствовать по поводу данныхъ христіанскаго ученія могутъ и нынѣ приводить къ гносису лишь лжеименному и къ разнымъ уклоненіямъ отъ подлинной христіанской истины. Умозрѣніе и положительная наука, философія и исторія должны въ этомъ случаѣ взаимно дополнять другъ друга въ общей системѣ направленныхъ къ постиженію единой истины наукъ.

Академическій философъ, В. Н. Карповъ, выступая съ мыслью о самобытной русской философіи, предполагалъ, между прочимъ, полное соотвѣтствіе этой философіи вѣрѣ въ религіозную христіанскую истину, именно, какъ она нашла историческое выраженіе въ формѣ восточнаго православія. В. В. Болотовъ, изслѣдователь исторіи христіанства, исходилъ въ своей ученой дѣятельности изъ того убѣжденія, что вполнѣ свободное и строго научное изслѣдованіе исторической стороны христіанства должно приводить лишь къ подтвержденію этой истины. Это совмѣщеніе религіозной вѣры и научнаго свободнаго знанія, въ полномъ ихъ развитіи и совершенной гармоніи, можно признать высшею характеристикою для призваннаго служить такъ или иначе богословской наукѣ и ея цѣлямъ дѣятеля. И въ этомъ можно усматривать высшій и самый общій завѣтъ, о которомъ долженъ напоминать образъ того и другого почившаго дѣятеля всѣмъ послѣдующимъ дѣятелямъ на томъ же поприщѣ.

А. Бриліантовъ.

Къ исторіи іерусалимскаго устава.

ЪЙСТВУЮЩІЙ нынѣ у насъ церковный уставъ, называемый іерусалимскимъ, на самомъ дѣлѣ есть соединеніе богослужебныхъ обычаевъ церквей іерусалимской (точнѣе—іерусалимскаго храма Воскресенія и палестинскихъ обителей) и константинопольской. Послѣдняя, между прочимъ, почти цѣликомъ передала ему свой подборъ богослужебныхъ чтеній изъ Св. Писанія. Іерусалимская церковь нѣкогда имѣла свою собственную систему такихъ чтеній: часть ихъ уцѣлѣла въ нашемъ богослуженіи Страстной седмицы, особенно въ послѣдованіяхъ Св. Страстей и часовъ в. пятка. Іерусалимскія чтенія имѣютъ очень древнее происхожденіе, отличаются искуснымъ выборомъ,—многія изъ нихъ переняты были другими церквами въ свое богослуженіе. Историческое обслѣдованіе ихъ, помимо того, что оно раскрываетъ исторію части іерусалимскаго устава, помогаетъ также уясненію порядка и исторіи древняго богослуженія іерусалимской церкви.

Древнѣйшія свѣдѣнія объ іерусалимскихъ чтеніяхъ сообщаетъ паломница к. IV в. Эеерія (Сильвія Аквитанка). Правда, есть еще болѣе раннія извѣстія объ этомъ предметѣ—св. Кирилла іерусалимскаго, который предъ своими огласительными и тайноводственными словами (348 г.) указываетъ начала предпосылавшихся имъ чтеній изъ Св. Писанія [1]), но

[1]) Вотъ ихъ списокъ (концы чтеній указываются на основаніи древнихъ армянскихъ лекціонаріевъ—см. ниже): Иса. 1 $_{16—20}$; Іез. 18 $_{20—28}$; Рим. 6 $_{3—14}$; Кол. 2 $_{8—3\ 4}$; Евр. 11 $_{1—31}$; Иса. 45 $_{17—26}$; Еф. 3 $_{14—4\ 13}$; Іер. 32 $_{19—44}$; Іов. 38 $_{2—39\ 35}$; 1 Кор. 8 $_{5—9\ 23}$; Евр. 1 $_{1—12}$; Иса. 7 $_{11—8\ 18}$; Иса. 53 $_{1—54\ 5}$; 1 Кор. 15 $_{1—28}$; Дан. 7 $_{13—27}$; 1 Кор. 12 $_{1—7}$; 1 Кор.

эти извѣстія относятся не къ рядовому общественному богослуженію. Эѳерія въ своемъ описаніи годичнаго круга іерусалимскаго богослуженія (начиная съ января, или, точнѣе,— съ праздника Богоявленія) довольно часто указываетъ содержаніе чтенія на той или иной службѣ, иногда даже приводитъ и выдержки изъ него, и нѣсколько разъ выражаетъ восхищеніе искуснымъ выборомъ чтеній, ихъ соотвѣтствіемъ времени и мѣсту. Къ сожалѣнію, въ дошедшемъ до насъ единственномъ спискѣ путешествія Эѳеріи изъ описанія годичнаго іерусалимскаго богослуженія вполнѣ сохранилась лишь его средина—подвижныя памяти, не хватаетъ начала—описанія бдѣнія на Богоявленіе въ Виѳлеемѣ и конца—праздниковъ послѣ Воздвиженія. Начнемъ съ чтеній подвижныхъ дней [2]). Въ 40-цу въ іерусалимской церкви при Эѳеріи чтенія, повидимому, бывали лишь на богослуженіи 9-го часа въ среду и пятокъ въ храмѣ на Сіонѣ, гдѣ, по словамъ паломницы, «въ это время совершалось все, что круглый годъ тамъ совершается въ 9-мъ ч., кромѣ приношенія, ибо, чтобы народъ постоянно поучался закону, епископы и пресвитеры усердно проповѣдуютъ». Оговорка—«кромѣ приношенія»—означаетъ, что въ обычное время года въ Сіонской церкви по средамъ и пятницамъ, согласно практикѣ восточныхъ церквей IV в., въ 9-мъ часу совершалась литургія въ виду полагающагося на эти дни поста [3]): въ 50-цу, когда поста не полагалось, по словамъ Эѳеріи, литургія совершалась утромъ; отмѣнялся также постъ во все время года, не исключая и 40-цы, если въ среду и пятокъ приходилась память мучениковъ. Кромѣ же этого исключенія въ 40-цу по средамъ и пяткамъ евхаристія отмѣнялась, но предшествующія ей части литургіи съ проповѣдью и, вѣроятно, чтеніями оставлялись. Кромѣ чтеній на рядовыхъ службахъ при Эѳеріи Св. Писаніе, несомнѣнно, читалось еще при епископскомъ оглашеніи готовящихся ко крещенію, происхо-

---

12 8—27; Іез. 37 1—14; (тайноводств.) 1 Петр. 5 8—14; 1 Ін. 2 20—22; 1 Кор. 11 23—32; 1 Петр. 2 1—10.

[2]) *P. Geyer.* Itinera hierosolymitana. (Corpus scriptor. ecclesiastic latinor. Vindobon., v. XXXIX), pp. 78—98.

[3]) Св. Епифаній пишетъ (Exposit. fidei, c. 21): „литургію отъ апостоловъ установлено совершать по средамъ, пяткамъ и воскресеньямъ, среду и пятокъ (нужно проводить) въ постѣ до 9-го часа, ибо Господь въ началѣ среды былъ схваченъ, а въ пятокъ распятъ, поэтому апостолы и предали проводить эти дни въ постѣ".

дившемъ въ Константиновой базиликѣ (Мартиріумѣ) отъ перваго до 3-го ч. дня [4]). Въ теченіи первыхъ 5 седмицъ 40-цы епископъ, по словамъ Эѳеріи, протолковывалъ все Св. Писаніе, начиная съ книги Бытія, двѣ послѣдующія седмицы (при Эѳеріи 40-ца въ Іерусалимѣ продолжалась 7 седмицъ), повидимому, посвящались изъясненію символа вѣры: какъ показываютъ огласительныя слова св. Кирилла, изъясненію отдѣльныхъ членовъ его предпосылались чтенія подходящихъ отрывковъ изъ Св. Писанія.—Въ Лазареву субботу, послѣ литургіи въ храмѣ на Сіонѣ, въ 7-мъ ч. дня совершалась служба въ Виѳаніи: въ храмѣ на мѣстѣ встрѣчи Маріей Господа читалось послѣ гимна и антифона [5]) евангеліе объ этой встрѣчѣ (Ін. 11 1—34), отсюда, затѣмъ, отправлялись къ Лазареву гробу, гдѣ тоже послѣ гимновъ и антифоновъ, сообразныхъ съ дневною памятью и мѣстомъ, бывали такія же и чтенія, т. е., очевидно, не одно евангельское. По окончаніи службы одинъ изъ пресвитеровъ объявлялъ Пасху: взойдя на возвышенное мѣсто онъ читалъ изъ Евангелія зачало, какъ Іисусъ пришелъ въ Виѳанію прежде 6 дней пасхи и проч. (Ін. 12 1). Въ праздникъ Входа Господня въ Іерусалимъ, послѣ литургіи въ Константиновой базиликѣ, въ 7-мъ ч. дня совершалась служба на Елеонѣ, въ храмѣ, устроенномъ св. Еленой надъ пещерой,

---

[4]) Счетъ часовъ вездѣ принятъ восточный.

[5]) Терминъ „гимнъ“ у Эѳеріи равнозначущъ съ названіемъ—„псаломъ“ (напримѣръ, въ описаніи вечерни: dicuntur psalmi lucernares= dicuntur ymni, или въ описаніи послѣобѣденной службы на Елеонѣ въ Пасху: dicuntur ymni = dicti fuerunt psalmi, *Geyer*, 72 и 91). Подъ антифонами же слѣдуетъ разумѣть разнаго рода припѣвы къ псалмамъ, выбранные изъ Св. Писанія и сочиненные вновь, изъ коихъ вышли пѣснопѣнія. Образцы ихъ можно видѣть, наприм., въ Хлудовской псалтири по уставу в. Константинопольской ц. (*Архим. Амфилохій.* Археологическія замѣтки о греч. псалтири IX в., 1876, ср. съ т. н. канономъ антифоновъ патр. Анѳима, *Pitra*, Monum. jur. eccl. graec., II), въ бревіаріѣ и псалтири древне-испанской ц. (*Migne.* lat. 86), антифонаріѣ римской ц. (ibid. 77) и др., въ нашемъ богослуженіи любопытное собраніе антифоновъ дано въ послѣдованіи Св. Страстей, именно, въ его тропаряхъ,—древнѣйшіе изъ нихъ представляютъ собою просто стихи псалмовъ. Антифоны различными способами припѣвались къ стихамъ псалмовъ. Эѳеріи отличаетъ такіе псалмы съ антифонами отъ простыхъ псалмовъ потому, что при пѣніи антифонъ предпосылался псалму и, кромѣ того, антифоны украшались особыми мелодіями и напѣвами (psalmos... antiphonarum melodiis protelatos, *I. Кассіанъ*, De coenob. instit., II, 2): такимъ образомъ они какъ бы господствовали надъ псалмами.

гдѣ, по преданію, Господь училъ Своихъ учениковъ въ послѣдніе дни предъ Своими страданіями, и находившемся къ ю.-з. отъ мѣста вознесенія [6]): тамъ послѣ подходящихъ къ празднуемой памяти гимновъ и антифоновъ бывали такого же рода чтенія,—такъ какъ, по словамъ Эѳеріи, молящіеся при этомъ сидѣли, нужно думать, чтенія были не изъ Евангелія. Затѣмъ, въ 9-мъ ч. отправлялись на мѣсто вознесенія Господня, гдѣ также пѣлись гимны и антифоны, раздѣляемые чтеніями и молитвами: въ началѣ 11 ч. читалось мѣсто изъ Евангелія о томъ, какъ дѣти встрѣтили съ пальмовыми вѣтвями Господа восклицая: *Благословенъ грядый во имя Господне*,—и тотчасъ съ гимнами и антифонами, припѣвая указанный стихъ, народъ провождалъ епископа въ храмъ Воскресенія, гдѣ день заканчивался вечерней.—Въ в. понедѣльникъ, за богослуженіемъ, начинавшимся 9-мъ ч., переходившимъ въ вечерню и оканчивавшимся въ первомъ ч. ночи, въ Константиновой базиликѣ полагались чтенія, соотвѣтствующія дню и мѣсту, раздѣлявшіяся молитвами. Въ в. вторникъ, послѣ отпуста вечерни въ храмѣ Воскресенія, въ первомъ часу ночи отправлялись на Елеонъ, въ упомянутый храмъ надъ пещерой: тамъ епископъ, войдя въ пещеру, читалъ мѣсто изъ Евангелія отъ Матѳея, гдѣ сказано: *берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ* и всю послѣдующую рѣчь Господа (24 4—25 46). Въ в. среду, по отпустѣ вечерни въ Константиновой базиликѣ тоже въ первомъ ч. ночи, въ храмѣ Воскресенія пресвитеръ читалъ, стоя въ пещерѣ Гроба Господня, евангеліе о томъ, какъ Іуда пошелъ къ іудеямъ и назначилъ цѣну за свое предательство Господа (Мѳ. 26 14; Мр. 14 10; Лук. 22 1). На бдѣніи на в. пятокъ, начинавшемся въ первомъ часу ночи на Елеонѣ, въ храмѣ надъ пещерой, до 5-го ч. ночи пѣлись непрерывно соотвѣтствующіе воспоминаемымъ событіямъ гимны и антифоны и читались раздѣляемыя молитвами чтенія, а также мѣста изъ Евангелія, содержащія рѣчи Господа, сказанныя Имъ ученикамъ въ этотъ день въ пещерѣ, надъ которой устроенъ храмъ (Ін. 13 30—17). Въ 6-мъ ч. ночи поднимались на мѣсто вознесенія Господня, гдѣ тоже бывали подобныя чтенія, гимны, антифоны и молитвы. Когда начинали пѣть пѣтухи (въ 6 ч.

[6]) Остатки этого храма теперь откопаны католическими монахами. См. статью *H. Vincent'a* L'eglise de l'Eleona въ Revue biblique, 1911, № 2, p. 219.

ночи?), спускались въ храмъ надъ мѣстомъ молитвы Господа въ ночь преданія; послѣ одного гимна тамъ читалось евангеліе, гдѣ Господь говоритъ ученикамъ: *бодрствуйте, чтобы не впасть въ искушеніе* (Мѳ. 26 41; Мр. 14 38; Лук. 22 40). Послѣ заключительной молитвы спускались ниже въ Геѳсиманію, гдѣ также произносились молитва и гимнъ и читалось зачало о преданіи Господа. Изъ Геѳсиманіи процессія направлялась въ городъ, на зарѣ (когда становится возможнымъ признать человѣка) достигала его воротъ, и на разсвѣтѣ подходила ко кресту на мѣстѣ распятія, гдѣ читалось послѣднее Евангеліе о судѣ надъ Христомъ у Пилата. Со 2-го ч. до 6-го в. пятка происходило лобызаніе животворящаго Древа, послѣ чего отъ 6-го до 9-го ч. совершалось богослуженіе, порядокъ коего Эѳерія описываетъ такъ: «сначала произносится изъ псалмовъ, гдѣ говорится о страданіяхъ, затѣмъ читаются мѣста изъ апостоловъ, т. е. изъ апостольскихъ или посланій или Дѣяній, гдѣ они говорятъ о страданіяхъ Господа, равно какъ и изъ евангелій читаются мѣста, гдѣ идетъ рѣчь объ этомъ (loca, ubi patitur), подобнымъ же образомъ читаются пророчества, предвозвѣстившія страданія Господа, и снова—евангельскія повѣствованія о страданіяхъ (ubi de passione dicit)... и такимъ образомъ въ теченіи трехъ указанныхъ часовъ весь народъ поучается, что ничего не произошло, что раньше не было бы предсказано, и ничего не сказано, что бы не исполнилось совершенно». Быть можетъ, въ одну группу евангелій входили зачала, содержащія рѣчи Господа о предстоящихъ Ему страданіяхъ, а въ другую—самыя повѣствованія о послѣднихъ. Послѣднимъ зачаломъ этой службы, читавшимся въ началѣ 9-го ч., было евангеліе отъ Іоанна о томъ, какъ Господь испустилъ духъ (Ін. 19 30). На слѣдовавшей тотчасъ же службѣ 9-го ч., переходившей по примѣру предшествующихъ дней въ вечерню, послѣ ея отпуста въ базиликѣ, въ храмѣ Воскресенія читалось евангеліе о томъ, какъ Іосифъ испрашиваетъ у Пилата тѣло Господа и полагаетъ его въ новомъ гробѣ.—За литургіей на пасхальномъ бдѣніи въ Константиновой базиликѣ читалось евангеліе о воскресеніи, оно же повторялось за второй литургіей, служившейся тотчасъ же послѣ бдѣнія въ храмѣ Воскресенія. Ежедневно на пасхальной седмицѣ послѣ литургійнаго отпуста епископъ въ храмѣ Воскресенія изъяснялъ новокрещеннымъ преподанныя имъ таинства. Въ недѣлю Пасхи послѣ вечерни у Воскресенія

отправлялись въ храмъ на Сіонѣ, гдѣ послѣ гимновъ и молитвъ читалось евангеліе о явленіи Господа въ этотъ день ученикамъ при заключенныхъ дверяхъ въ отсутствіе Ѳомы, который на слова апостоловъ, что они видѣли Господа, отвѣтилъ: «не повѣрю, пока не увижу (Ін. 20 19—25)»: эта служба кончалась во 2-мъ ч. ночи. Въ слѣдующее воскресенье на такомъ же точно богослуженіи и тоже на Сіонѣ читалось евангеліе о явленіи Господа ученикамъ въ 8-ой день пасхи и объ обличеніи Имъ Ѳомы въ невѣріи (ibid. 26—29). Наканунѣ 40-го дня по Пасхѣ въ Виѳлеемѣ въ храмѣ надъ пещерой Рождества Христова совершалось бдѣніе, а въ четвергъ—литургія, за которой пресвитеры и епископы проповѣдывали примѣнительно ко дню и мѣсту, но о чемъ, именно, Эѳерія не говоритъ: праздникъ Вознесенія въ это время на Востокѣ уже существовалъ [7]),—если 40-ой день по Пасхѣ въ Іерусалимѣ при Эѳеріи былъ этимъ праздникомъ, непонятно, почему онъ справлялся въ Виѳлеемѣ, а не на Елеонѣ. Какъ увидимъ дальше, богослуженіе на Елеонѣ съ чтеніями о вознесеніи совершалось въ 50-цу: быть можетъ, раньше въ Іерусалимѣ праздновали память вознесенія вмѣстѣ съ 50-цей, быть можетъ, указанное богослуженіе на Елеонѣ въ 50-цу было заключеніемъ ея и началомъ слѣдующаго за нею поста, который, повидимому, былъ установленъ въ память разлученія апостоловъ съ Господомъ и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ въ соотвѣтствіе съ этимъ соблюдался отъ Вознесенія до 50-цы [8]), быть можетъ, было и то и другое вмѣстѣ, т. е., праздникъ 40-го дня при Эѳеріи былъ новымъ, только что еще утверждавшимся, а старое Вознесенье вмѣстѣ съ 50-цей продолжало существовать какъ преддверіе слѣдующаго за нимъ поста.— Въ 50-цу, послѣ литургіи въ Константиновой базиликѣ, въ 3 часа дня на Сіонѣ совершалась вторая литургія, за которой читалось зачало изъ Дѣяній о сошествіи Св. Духа (2 1—41); послѣ 6 ч. происходила новая, упоминавшаяся выше, служба на Елеонѣ, на мѣстѣ вознесенія, состоявшая изъ соотвѣтствующихъ дню и мѣсту чтеній, раздѣлявшихся гимнами, антифонами и молитвами: къ названнымъ чтеніямъ (несомнѣнно, неевангельскимъ, ибо во время ихъ всѣ сидѣли) присоединялись чтенія о вознесеніи Господнемъ изъ Евангелія и изъ Дѣяній (1 1—11).

---

[7]) *L. Duchesne*, Origines du culte chretien, 1903, p. 240.

[8]) *И. Мансветовъ*, О постахъ православной церкви, 1887, стр. 55.

Послѣ вечерни въ храмѣ надъ пещерой и посѣщенія (около 2-го ч. ночи) Мартиріума съ храмомъ Воскресенія процессія снова отправлялась на Сіонъ: тамъ совершалась заключительная служба 50-пы, состоявшая изъ чтеній, псалмовъ и антифоновъ, оканчивавшаяся около полуночи.—О богослужебныхъ чтеніяхъ воскресныхъ дней въ теченіи года Эѳерія говоритъ только то, что утреннія евангелія этихъ дней постоянно брались изъ зачалъ о воскресеніи. Въ описаніи богослуженія неподвижныхъ праздниковъ паломница упоминаетъ въ обычныхъ своихъ общихъ выраженіяхъ о чтеніяхъ Богоявленія, бывшаго тогда въ Іерусалимѣ еще памятью Рождества Христова: праздникъ этотъ торжественно справлялся 8 дней, причемъ, какъ и на Пасхѣ, ежедневно литургія служилась въ какомъ-либо важнѣйшемъ іерусалимскомъ храмѣ, употреблявшіяся при этомъ чтенія соотвѣтствовали празднуемой памяти. Въ 40-ой день по Богоявленіи (т. е., въ Срѣтеніе), праздновавшійся тогда въ Іерусалимѣ съ такимъ же веселіемъ, какъ и Пасха, всѣ пресвитеры и епископы на проповѣди за литургіей объясняли евангельское повѣствованіе о срѣтеніи Господнемъ. Послѣ 50-цы Эѳерія не упоминаетъ ни одного праздника до памяти Обновленія построенныхъ Константиномъ на мѣстѣ Голгоѳы и надъ гробомъ Господнимъ храмовъ—базилики и Воскресенія: подобно Пасхѣ и 50-цѣ, Обновленіе праздновалось 8 дней съ такою же торжественностію.

Въ 1905 г. Ф. Кониберъ въ приложеніи (II) къ изданному имъ Rituale Armenorum (p. 507) помѣстилъ обслѣдованіе состава древняго армянскаго праздничнаго (для Богоявленія, Срѣтенія, подвижныхъ памятей, Успенія, Обновленія и нѣкоторыхъ памятей святыхъ) лекціонарія, содержавшаго богослужебныя чтенія изъ Св. Писанія всѣхъ видовъ, т. е., евангельскія и апостольскія зачала, париміи, а также и прокимны. Источниками Копиберу служили два списка лекціонарія—одинъ Парижской Національной (Fonds Armen. 20, VIII—IX в.), а другой—Бодлеянской библіотеки (cod. Arm. d. 2, написанный предъ или въ 1359 г.), а также—изъясненіе на эту книгу, составленное около 690 г. епископомъ Григоріемъ Ашаруни. Указываемые этими памятниками праздники и чтенія особеннаго чего-либо новаго не представляютъ: съ нѣкоторыми отличіями почти всѣ они находятся въ употребляемыхъ нынѣ армянскою церковью мѣсяцесловѣ и кругѣ богослужебныхъ чтеній [9]). Но

[9]) *H. Alt*, D. christliche Cultus, 1860, B. II, 221.

въ заглавіи парижской рукописи говорится, что она содержитъ книгу богослужебныхъ собраній, совершаемыхъ въ Іерусалимѣ на св. Христовыхъ мѣстахъ съ указаніемъ чиселъ памятей, дневныхъ чтеній, а также псалмовъ, употребляемыхъ въ различные праздники [10]). И дѣйствительно, для большинства службъ обѣ рукописи указываютъ не только числа и дни, но даже и часы ихъ совершенія, а также и св. мѣста, гдѣ онѣ бываютъ: эти указанія, равно какъ и содержаніе чтеній, во многомъ совпадаютъ съ сообщеніями Эѳеріи. Кромѣ того, Кониберъ приводитъ свидѣтельство армянскаго католикоса Іоанна одзунскаго (717—728), который говоритъ объ употребленіи современными ему армянами чтеній по уставу іерусалимской церкви [11]). Кониберъ относитъ составленіе лекціонарія къ 464—8 гг.: онъ предполагаетъ, что указываемая въ лекціонаріяхъ память Пресв. Богородицы 15 августа есть праздникъ Благовѣщенія, введенный, по словамъ Григорія Ашаруни, св. Григоріемъ Просвѣтителемъ Арменіи въ 15 день армянскаго мѣсяца навазарда вмѣсто полагавшагося на этотъ день языческаго праздника богини Anahît, 15-е же навазарда приходится на юліанское 15 августа какъ разъ въ указанные годы. Топографическія данныя, содержащіяся въ лекціонаріяхъ, подтверждаютъ глубокую древность ихъ основного содержанія: позднѣйшій изъ упоминаемыхъ ими іерусалимскихъ храмовъ, это—базилика св. первомуч. Стефана, устроенная императрицей Евдокіей, супругой Ѳеодосія Младшаго и освященная 15 іюня 460 г. [12]) 15-го августа парижская рукопись указываетъ богослужебное собраніе у 3-ей мили отъ Виѳлеема, вѣроятно, на мѣстѣ, гдѣ находится гробница Рахили и гдѣ, по преданію, отдыхала Пресв. Дѣва на пути въ Египетъ [13]). Повидимому, лекціонарій еще не знаетъ Богородицина дома въ Геѳсиманіи, гдѣ уже въ V—VI-мъ вѣкѣ указывали мѣсто погребенія Дѣвы Маріи [14]). Но, кажется, въ части паримій, назначаемыхъ лекціонаріями для 40-цы, есть уже намеки на персидскую войну при импер. Ираклiѣ (см. ниже). Несомнѣнно, въ лекціонаріяхъ есть уклоненія отъ іерусалимскихъ обычаевъ и передѣлки примѣнительно къ практикѣ

[10]) *Conybeare*, 516. [11]) *Ibid.*. 181.

[12]) Паломники Ѳеодосій и Антоній, *Geyer*, pp. 141, 176, а также житіе св. Евѳимія В.. составленное Кирилломъ скиѳопольскимъ, Палест. патерикъ, вып. 2, 1892, стр. 61.

[13]) *Geyer*, pp. 25, 177.

[14]) Патр. Ювеналій, паломники Ѳеодосій и Антоній ibid. 142, 170.

армянской церкви. Напримѣръ, праздникъ Рождества Христова въ нихъ полагается 6-го января, но въ греческомъ ихъ оригиналѣ онъ, вѣроятно, стоялъ уже подъ 25 декабря. На 25 декабря лекціонаріи указываютъ память свв. Давида и Іакова,— по свидѣтельству Космы Индоплавателя эта память въ Іерусалимѣ праздновалась 25 декабря [15]): послѣ же установленія тамъ празднованія въ это число памяти Рождества Христова память святыхъ была перенесена на 26 декабря [16]). Послѣ чтеній для 25 декабря лекціонаріи указываютъ, затѣмъ, безъ обозначенія дня чтенія (Дѣян. 6 8—8 2 и Ін. 12 24—26) на память св. первомуч. Стефана, праздновавшуюся въ Іерусалимѣ и вообще на Востокѣ на второй день Рождества, эти же самыя зачала полагаются лекціонаріями на второй день армянскаго Богоявленія, когда литургія назначается въ мартиріумѣ св. Стефана: съ установленіемъ въ Іерусалимѣ празднованія Рождества 25 декабря память св. Стефана положены была 27 числа. Затѣмъ, 28-го декабря въ лекціонаріяхъ согласно съ іерусалимской практикой послѣ введенія тамъ праздника 25 декабря указана память апп. Петра и Павла, а 29-го—апп. Іакова и Іоанна Богослова [17]). При Космѣ память Рождества праздновалась въ Іерусалимѣ еще 6-го января [18]), слѣдовательно греческій оригиналъ древне-армянскаго лекціонарія относится ко времени уже послѣ введенія тамъ праздника 25 декабря, т. е., послѣ VI в. Далѣе, праздникъ Богоявленія лекціонаріи полагаютъ лишь въ 7 дней, тогда какъ при Эееріи онъ праздновался въ Іерусалимѣ 8 дней, послѣ же введенія тамъ праздника 25 декабря и Рождество и Богоявленіе продолжали праздноваться каждое также по 8 дней [19]). Праздникъ 40-го дня по Пасхѣ лекціонаріи совершенно опускаютъ, а Обновленіе вмѣсто 13-го сентября ставятъ на 23-е. Въ бодлеянской рукописи, какъ болѣе поздней, армянское вліяніе еще сильнѣе: на субботу послѣ 15-го февраля назначается память св. патріарха, вѣроятно, св. Исаака В. (пам. 15 февр.) [20]), есть

---

[15]) *Migne*, gr. 88, col. 197.

[16]) Протоіер. *К. Кекелидзе*. Литургич. грузинск. памятники, 1908, стр. 352—353 и 377.

[17]) Ibid. Въ сирскомъ мартирологѣ 411 г. Райта память апп. Іоанна и Іакова въ Іерусалимѣ стоитъ еще подъ 27 дек. (*De-Rossi et Duchesne*, Martyrologium Hieronymianum 1894, LII).

[18]) См. примѣч. 15. [19]) *Кекелидзе*, цит. соч. и мѣста.

[20]) *Alt*, цит. изд. II, 271.

въ ней армянское Преображенье (Вардаваръ), нѣкоторыя памяти и чтенія іерусалимскія она опускаетъ (наприм., 15-го августа и бдѣніе в. пятка), но за то содержитъ лишнія противъ парижскаго лекціонарія чтенія для субботъ и недѣль в. поста. Заслуживаетъ также вниманія отсутствіе въ лекціонаріяхъ при нѣкоторыхъ памятяхъ указаній, въ какомъ изъ св. мѣстъ въ этотъ день должна совершаться литургія: быть можетъ, часть подобныхъ памятей не принадлежитъ Іерусалиму. Но при всѣхъ указанныхъ передѣлкахъ армянскіе лекціонаріи содержатъ множество чтеній іерусалимскаго происхожденія, которое подтверждается, съ одной стороны, Эѳеріей, а съ другой—позднѣйшими памятниками.

Для 40-цы лекціонаріи указываютъ 4 группы чтеній и за исключеніемъ одной всѣ онѣ взяты изъ ветхозавѣтныхъ писаній, потому что онѣ употреблялись не на литургіи, а на богослуженіи 10-го часа, т. е., на вечернѣ. 2 первыя изъ нихъ предназначались для средъ и пятковъ в. поста, когда вечерня отправлялась въ храмѣ на Сіонѣ. Согласно древнему христіанскому обычаю—брать ветхозавѣтныя чтенія изъ закона и пророковъ первая группа іерусалимскихъ чтеній берется изъ Исхода и книги пр. Іоиля, за исключеніемъ послѣдней париміи, взятой въ виду недѣли Ваій изъ Захар. 9 $_{9}$—$_{16}$, вторая группа выбрана изъ Второзаконія и Іова. Подборъ отдѣльныхъ чтеній произведенъ слѣдующимъ образомъ: среды—I седм. Исх. 1$_{1}$—2$_{10}$, Іоил. 1 $_{14}$—$_{20}$, прокименъ—пс. 50 $_{5}$. *Яко беззаконіе мое азъ знаю* и проч., II седм. Исх. 2 $_{11}$—$_{22}$, Іоил. 2 $_{1}$—$_{11}$, пс. 56 $_{1}$: *Помилуй мя Боже помилуй мя, яко на Тя упова душа моя* и проч.; III седм. Исх. 2$_{23}$—3$_{15}$, Іоил. 2 $_{21}$—$_{32}$, проким. 30 $_{2}$: *На Тя Господи уповахъ, да не постыжуся во вѣкъ*; IV седм. Исх. 3 $_{16}$—$_{22}$, Іоил. 3 $_{1}$—$_{8}$, пс. 76 $_{2}$: *Гласомъ моимъ ко Господу воззвахъ, гласомъ моимъ къ Богу* и проч.; V седм. Исх. 4 $_{1}$—$_{21}$, Іоил. 3 $_{9}$—$_{22}$, пс. 83 $_{5}$: *Блажени живущіи въ дому Твоемъ* и проч.; VI седм. Исх. 4 $_{21}$—5 $_{3}$, Захар. 9 $_{9}$—$_{16}$, проким. пс. 85 $_{15}$: *Ты Господи Боже мой щедрый и милостивый* и проч.; пятницы—I седм. Втор. 6 $_{4}$—7 $_{10}$, Іов. 6 $_{2}$—7 $_{13}$, пс. 40 $_{5}$: *Азъ рѣхъ, Господи помилуй* и проч.; II седм. Втор. 7 $_{11}$—8 $_{1}$, Іов. 9 $_{2}$—10 $_{2}$, пс. 64$_{5}$: *Услыши ны Боже Спасителю нашъ* и проч.; III седм. Втор. 8 $_{11}$—9 $_{10}$, Іов. 12 $_{1}$—13 $_{6}$, пс. 74 $_{2}$: *Исповѣмыся Тебѣ Боже, исповѣмыся Тебѣ и призовемъ имя Твое* и проч.; IV седм. Втор. 9 $_{11}$—$_{24}$, Іов. 16 $_{2}$—17 $_{16}$, пс. 82, $_{18}$: *Да познаютъ, яко имя Тебѣ Господь* и проч.; V седм.

Втор. 10 1—15, Іов. 19 2—29, пс. 84 7: *Яви намъ Господи милость Твою* и проч.; VI седм. Втор. 11 10—25, Іов. 21 1—34, пс. 87 2: *Да внидетъ предъ Тя молитва моя, приклони ухо Твое къ моленію моему.* Тенденціи, руководившія выборомъ книгъ и отдѣльныхъ чтеній, ясны: пареміи изъ Исхода, несомнѣнно, имѣютъ въ виду предстоящій праздникъ Пасхи, къ нимъ примыкаютъ чтенія второй группы изъ Іова о страждущемъ невинно праведникѣ, какъ прообразѣ Христа; пареміи изъ Іоиля говорятъ о постѣ, важнѣйшій предметъ содержанія паремій изъ Второзаконія—тоже 40-дневный постъ Моисея предъ принятіемъ отъ Бога закона, а также—увѣщанія хранить послѣдній. По пятницамъ кромѣ 2 основныхъ паремій полагается еще по одной добавочной изъ книги пр. Исаіи въ такомъ порядкѣ: 40 1—8, 40 9—17, 42 1—8, 43 22—44 8, 45 1—13, 46 3—47 4. Тенденція этихъ прибавочныхъ паремій, повидимому, та же, что и у аналогичныхъ паремій на триѳекти (у насъ теперь на 6 часѣ) въ константинопольской церкви,—побѣда Ираклія надъ персами [21]). Вѣроятно, именно, этого императора нужно подразумѣвать въ Кирѣ 5-ой пареміи: характерно, что она читалась въ Іерусалимѣ въ пятокъ 5-ой седмицы, недалеко отъ константинопольской памяти акаѳиста (субботы 4-ой или 5-ой седм.), бывшей, вѣроятно, первоначально праздникомъ Благовѣщенія, а потомъ обращенной въ память благополучнаго окончанія вышеупомянутой персидской войны. Къ этимъ пареміямъ, повидимому, примыкаютъ по тенденціи чтенія 3-ей группы для второй седмицы поста: 1 Цар. 1 1—23, Притч. 1 2—33, Іер. 1 1—10, пс. 129 2: *Да будутъ уши Твои* и проч. (понедѣльникъ); 1 Цар. 1 23—2 26, Притч. 2 1—3 10, Іер. 1 11—2 3, пс. 26 7: *Услыши Господи гласъ мой, имже воззвахъ: помилуй мя и услыши мя* (вторникъ); 1 Цар. 3 21—4 18, Прит. 3 11—4 13, Іер. 2 31—3 16, пс. 38 13: *Услыши молитву мою Господи и моленіе мое внуши и слезъ моихъ не премолчи* и проч. (четвергъ). Плѣненіе ковчега завѣта при Иліѣ въ третьемъ чтеніи изъ книги Царствъ, угрозы бѣдствіемъ съ сѣвера и обличеніе пороковъ въ пареміяхъ изъ Іереміи, думается, довольно ясный намекъ на взятіе Іерусалима и плѣненіе животворящаго Древа Хозроемъ. Къ группѣ же этихъ чтеній, вѣроятно, примыкаетъ дополнительная паремія среды—Мих. 5 1—7 (о явленіи горы Господней, всеобщемъ мирѣ, спасеніи Израиля и о Богѣ, какъ

[21]) *И. Карабиновъ*, Постная тріодь, 1910, стр. 45—49.

вѣчномъ царѣ Сіона). Прокимны при первыхъ двухъ группахъ паримій выбраны такъ же, какъ и въ Константинополѣ, почти въ послѣдовательномъ порядкѣ псалмовъ, но тенденціи константинопольскихъ прокимновъ, вѣроятно, имѣющихъ въ виду персидскую войну Ираклія, въ нихъ не замѣтно, хотя нѣкоторые изъ нихъ, какъ будто, намекаютъ на это [22]). Почему вторая седмица такъ обильно надѣлена была въ Іерусалимѣ париміями, сказать трудно: быть можетъ, это стоитъ въ какой-нибудь связи съ обстоятельствами посѣщенія Иракліемъ по окончаніи персидской войны св. города и возвращенія при этомъ св. Древа: послѣднее водворено было Иракліемъ на прежнее мѣсто 21 марта (среда 5 седм. поста) 630 г. [23]). Наконецъ, 4-ю группу паримій составляютъ чтенія для оглашенныхъ, которыя указываются лекціонаріями въ томъ же составѣ и порядкѣ, какъ и у св. Кирилла [24]): въ парижской рукописи они помѣщены отдѣльно группой предъ чтеніями 40-цы, въ бодлеянской—распредѣлены по средамъ (кромѣ 2-ой седм.), въ нынѣшней системѣ чтеній армянской церкви они полагаются по понедѣльникамъ, вторникамъ и четвергамъ 40-цы (кромѣ опять таки 2-ой седм.).

Париміями пятницы 6-ой седмицы лекціонаріи заключаютъ чтенія 40-цы: Лазареву субботу они называютъ шестымъ днемъ предъ (ветхозавѣтной—бодл.) Пасхой. Въ этотъ день они согласно съ Эѳеріей указываютъ богослуженіе въ Виѳаніи (бодл.—въ 10-мъ ч.) и назначаютъ для него—пс. 29 4: *Господи возвелъ еси отъ ада душу мою, спасъ еси мя отъ нисходящихъ въ ровъ*: 1 Сол. 4 12—17 (нашъ субботній заупокойн. апостолъ), аллилуіа пс. 39: *Терпя потерпѣхъ Господа*, евангеліе—лишь: Ін. 11 55—12 11; т. е. только древнее зачало при возвѣщеніи Пасхи, о предшествующемъ же чтеніи—Ін. 11 1—45, какъ это было въ IV в., лекціонаріи не говорятъ. Чтенія въ недѣлю Ваій: на литургіи въ Константиновой базиликѣ — пс. 97 6: *Рѣки восплещутъ рукою вкупѣ, горы возрадуются*: Еф. 1 3—10, аллил. пс. 98: *Господь воцарися, да гнѣваются людіе*: Мѳ. 21 1—11; въ 9-мъ ч. того же дня указывается

---

[22]) См., наприм., проким. пятка 5-ой седм.

[23]) *Н. Марръ*, Антіохъ Стратигъ. Плѣненіе Іерус. персами (Текст. и разыск. по арм. груз. филол., IX), 1909, стр. 65.

[24]) Заключаются они въ лекціонаріяхъ—1 Тим. 3 14—16 (Cat. XVIII, c. 25, *Conybeare*, 518).

процессія съ ваіями на Елеонскую гору, гдѣ бываетъ служба, состоящая лишь изъ псалмовъ и молитвъ до 10-го (бодл. — 11-го) ч., а послѣ этого процессія возвращается въ храмъ Воскресенія съ пѣніемъ — *Благословенъ грядый*. Въ в. понедѣльникъ, вѣроятно, для службы 10-го ч. въ Константиновой базиликѣ, по одинаковому плану со средами и особенно—пятками 40-цы, положены ветхозавѣтныя чтенія: Быт. 1 1—3 20, Прит. 1 1—9, Иса. 40 1—8, пс. 64 6 (см. выше); на в. вторникъ тоже для вечерни и въ томъ же храмѣ—Быт. 6 9—9 17 (о потопѣ), Прит. 9 1—11, Иса. 40 9—17, пс. 24 1: *Къ Тебѣ Господи воздвигохъ* и проч., и кромѣ того евангеліе—Мѳ. 24 3—26 3, по сообщеніи Эоеріи, читавшееся въ этотъ день на Елеонѣ; на в. среду для вечерни—Быт. 18 1—19 30 (явленіе Аврааму Бога въ видѣ 3 странниковъ и о гибели Содома и Гоморры), Прит. 1 10—19, Зах. 11 11—14 (о 30 сребренникахъ), пс. 40 5 (см. выше),—по окончаніи службы (въ Мартиріумѣ) указывается, согласно съ Эоеріей, ходъ въ храмъ Воскресенія, гдѣ читается евангеліе о предательствѣ Іуды—Мѳ. 26 14-16. Въ в. четвертокъ на литургіи въ Константиновой базиликѣ, въ 7-мъ ч. дня (бодл.—въ 6-мъ, по Эоеріи же—въ 8-мъ) полагаются чтенія: Быт. 22 1-18 (о приношеніи Исаака въ жертву), Иса. 61 1-16 (б. м., въ виду освященія мура), Дѣян. 1 15-20 (объ избраніи Матѳія на мѣсто Іуды), пс. 54 23: *Возверзи на Господа печаль твою* и проч. (послѣ этого указывается отпущеніе оглашенныхъ), пс. 22 5: *Уготовалъ еси предо мною трапезу* и проч.: 1 Кор. 11 23—32 (нашъ апостолъ в. четвертка) и Мѳ. 26 20—39 (тайная вечеря). Послѣ этого лекціонаріи, согласно съ Эоеріей, указываютъ вторичное совершеніе евхаристіи въ помѣщеніи за голгоѳскимъ крестомъ, вѣроятно, въ находившейся тамъ экседрѣ, гдѣ хранилась, по словамъ паломниковъ, серебряная чаша, послужившая, по преданію, Господу на тайной вечери при установленіи евхаристіи [25]). Но вслѣдъ затѣмъ лекціонаріи говорятъ о третьей, неизвѣстной Эоеріи, службѣ на Сіонѣ, очевидно, какъ на мѣстѣ тайной вечери, назначая для нея тотъ же апостолъ и одинаковое по содержанію евангеліе Мр. 14 12—26: о совершеніи евхаристіи за этой службой не упоминается. Непосредственно за ней парижская рукопись указываетъ начало службы нощи в. пятка

[25]) *Geyer*, 235.

на Елеонѣ [26]). Она открывалась вечерней, переходившей въ бдѣніе. Начиналась она 5-ю «славами» псалмовъ, пѣвшимися съ такимъ же количествомъ припѣвовъ и раздѣлявшимися молитвами съ колѣнопреклоненіями. Часть припѣвовъ сохраняется еще въ нашемъ послѣдованіи св. Страстей и въ древнихъ греческихъ его спискахъ [27]): пс. 2 2: *Князи людстіи собрашася*, 40 6: *Врази мои рѣша, когда умретъ и погибнетъ имя его*, 58 2: *Измы мя отъ враг моихъ Боже*, 87 6: *И тіи отъ руки Твоея отринувени быша*, 108 2: *Глаголаша на мя языкомъ льстивымъ*. Послѣ этого читалось евангеліе Ін. 13, 31—18 1. Затѣмъ («вечеромъ»), какъ и въ IV в., совершалась процессія на вершину горы, вѣроятно, при пѣніи псалмовъ съ припѣвомъ пс. 108 4: *Вмѣсто еже любити мя, обольхаху мя, азъ же моляхся*,—на мѣстѣ вознесенія читалось евангеліе Лук. 22 39—46 (о молитвѣ Господа на Елеонской горѣ). Отсюда («ночью») спускались на «мѣсто апостоловъ», т. е. въ храмъ по близости отъ того мѣста, гдѣ оставались избранные ученики Господа во время Его геѳсиманской молитвы, конечно,—въ храмъ надъ мѣстомъ послѣдней [28]): здѣсь читалось объ этомъ евангеліе Мр. 14 33—42, послѣ чего спускались ниже въ Геѳсиманію, гдѣ слушалось евангеліе тоже о геѳсиманской молитвѣ и о взятіи Христа—Мѳ. 26 36—56. Затѣмъ процессія при пѣніи пс. 117: *Исповѣдайтеся Господеви яко благъ, яко въ вѣкъ милость Его*,—первый стихъ его, повидимому, служилъ при этомъ припѣвомъ,—направлялась къ кресту на Голгоѳѣ, гдѣ читалось евангеліе о судѣ надъ Христомъ у первосвященниковъ—Мѳ. 26 57—27 2, а не предъ Пилатомъ,какъ было при Эѳеріи. Евангеліе объ этомъ (Ін. 18 28—19 16), читалось послѣ особой, также неизвѣстной IV вѣку, процессіи въ преторію: отсюда снова возвращались съ пѣніемъ псалмовъ къ Голгоѳѣ, гдѣ читалось послѣднее, 7-е, евангеліе о веденіи Христа на Голгоѳу для распятія—Лук. 23 24—31, неизвѣстное IV в. [29]). По

---

[26]) Бодл. рукоп. вмѣсто этого указываетъ службу умовенія ногъ: пс. 28 3. *Гласъ Господень на водахъ*: 1 Ін. 4 7—21; аллил.: пс. 22 2—*На мѣстѣ злачнѣ, тамо всели мя* и проч., Ін. 13 1—15.

[27]) *А. А. Дмитріевскій*, Богослуженіе Страстн. и Пасхальн. седм. въ Іерусалимѣ IX—X в. 1894; *И. Карабиновъ*, цит. соч., 91.

[28]) *А. А. Дмитріевскій*, цит. соч., 360—361.

[29]) Въ нынѣшнемъ чинѣ Св. Страстей армянской церкви 7-го евангелія тоже нѣтъ, прочія же взяты нѣсколько иначе: II-е Лук. 22 1—63; III Мр. 14 27—72, IV лишь Мѳ. 26 57—75. V Ін. 18 2—27. Предъ первымъ

окончаніи бдѣнія, какъ и при Эѳеріи, указывается поклоненіе Св. Древу до 9-го ч. Съ 6-го ч. начиналась дневная служба в. пятка, продолжавшаяся по Эѳеріи до 9-го ч. и послужившая основой позднѣйшихъ часовъ в. пятка. Она должна по лекціонаріямъ состоять изъ 8 псалмовъ и 5 евангельскихъ зачалъ (точнѣе изъ 4-хъ, ибо 5-е читалось уже на вечерни). Эти части должны быть распредѣлены такъ, чтобы за каждымъ отдѣльнымъ псалмомъ слѣдовали по 2 чтенія изъ другихъ книгъ Св. Писанія (пророчество и апостолъ) и молитва съ колѣнопреклоненіемъ. Евангелія соединяются лишь съ послѣдними 4-мя группами чтеній [30]), каждая изъ нихъ сопровождается молитвой, въ первыхъ же группахъ молитвы полагаются чрезъ двѣ. Евангельскія зачала почти одинаковы съ зачалами нашихъ часовъ, лишь евангелія изъ Мѳ. и Ін. взяты нѣсколько короче (23 3—53 и 19 25—37) Половина паримій и апостоловъ, составляющая нечетныя группы, также сохранилась въ нашихъ часахъ в. пятка, а другая приводится въ нѣкоторыхъ древнихъ греческихъ чинахъ этой службы [31]). Псалмы, назначаемые лекціонаріями для данной службы, или точнѣе—припѣвы: пс. 34 11: *Воставше на мя свидѣтеле неправедніи, яже не вѣдяхъ, вопрошаху мя: 37 18: Яко азъ на раны готовъ* и проч.: 40 7: *И вхождаше видѣти, еще глаголаше сердце его, собра беззаконіе себѣ: исхождаше вонъ и глаголаше вкупѣ:* 21 19: *Раздѣлиша ризы* и проч.: 30 6: *Въ руцѣ Твои предаю духъ мой, избавилъ мя еси Господи Боже истины:* 68 22: *Даша въ снѣдь мою желчь* и проч.: 87 5: *Привмѣненъ быхъ съ низходящими въ ровъ* и проч.: 101 2: *Господи услыши молитву мою и вопль мой къ Тебѣ да пріидетъ.* Часть приведенныхъ припѣвовъ и доселѣ еще сохраняется въ прокимнахъ и стихахъ тропарей часовъ в. пятка. Какъ видимъ, составъ и порядокъ изложенной службы нѣсколько измѣнился сравнительно съ видѣннымъ Эѳеріей. Тотчасъ за этой службой начиналась вечерня въ Мартиріумѣ съ чтеніями—Іер. 11 18—20 (ср. нашу парим. 1 ч.

ев. поются пс. 3, 4 и 6, предъ 2-мъ: 39—41, предъ 4-мъ: 77—79, предъ 5 и 6—107—109, послѣ 6-го снова 108 (пс. объ Іудѣ).

[30]) Въ древнихъ греческихъ полныхъ чинахъ часовъ в. пятка евангелія полагаются послѣ четныхъ группъ: *А. А. Дмитріевскій*, цит. соч., 148—154.

[31]) Ibid. и *И. Карабиновъ*, цит. соч., 93: Иса. 3 10—15 и Филип 2 5—11; Амос. 8 9—12 и 1 Кор. 1 18—31; Иса. 63 1—6 и Евр. 9 11—28; Захар. 14 6—11 и 1 Тим. 6 13—21.

в. четвертка), Иса. 53 1—12, пс. 21 19 (см. выше), Мѳ. 27 57—61 (о положеніи Христа во гробъ). На утрени в. субботы въ храмѣ Воскресенія лекціонаріи указываютъ пс. 87 7: *Положиша мя въ ровь преисподнѣмъ* и проч., и евангеліе Мѳ. 27 62—66. Предъ пасхальнымъ бдѣніемъ, согласно съ древнимъ общехристіанскимъ обычаемъ возжигать на этой службѣ новый огонь въ храмѣ [32]), по лекціонаріямъ, зажигается въ храмѣ Воскресенія, несомнѣнно, у гроба Господня, сначала факелъ. Епископъ произноситъ: *Буди имя Господне благословенно отнынѣ и до вѣка* (пс. 112 2) и затѣмъ возжигаетъ три свѣчи, за нимъ зажигаютъ свои свѣчи діаконы и всѣ молящіеся. Послѣ того отправляются въ Мартиріумъ, гдѣ и начинается бдѣніе 12-ю паріміями, предъ каждымъ чтеніемъ полагается псаломъ, а послѣ—молитва съ колѣнопреклоненіемъ. Составъ паримій слѣдующій: пс. 117 24: *Сей день, егоже сотвори Господь* и проч., Быт. 1 1—3 24, Быт. 22 1—18 (о принесеніи Исаака въ жертву), Исх. 12 1—24 (установленіе пасхи), Іон. 1 1—4 11, Исх. 14 24—15 21 (переходъ чрезъ Чермное море), Иса 60 1—13 (ср. нашу 2-ю парим.), Іов. 38 1—28 (рѣчь Господа къ Іову), 4 Цар. 2 1—22 (взятіе Иліи на небо), Іер. 31 31—34 (о новомъ завѣтѣ, наша 11 парим.), Навин. 1 1—9 (увѣщаніе соблюдать законъ), Іез. 37 1—14 (видѣніе костей) и Дан. 3 1—90. Первая паримія является рядовымъ чтеніемъ изъ закона и вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ о началѣ домостроительства нашего спасенія, большая часть остальныхъ имѣютъ въ виду праздникъ Пасхи и событіе воскресенія Христова, 9, 10 и 12, вѣроятно—крещеніе оглашенныхъ, 6-ая паримія относится къ пасхальному новому свѣту: въ настоящее время въ армянской церкви послѣ нея полагается полное освѣщеніе всего храма; парижская рукопись предписываетъ даже стихословить данную паримію съ припѣвомъ: «се пріиде Царь славы свѣта, просвѣщающій всю тварь». Повидимому, и освѣщеніе храма послѣ 6 паримій, и припѣвъ названной рукописи, и отдаленное положеніе чтенія изъ Иса. отъ настоящаго іерусалимскаго момента возженія новаго огня, все это—передѣлки армянской церкви. Для пѣсни изъ Исхода парижскій лекціонарій непонятнымъ образомъ не указываетъ припѣва, тогда какъ она изъ древности въ христіанствѣ была пасхальной пѣснью [33]); для пѣсни изъ Даніила

[32]) *И. Карабиновъ*, цит. соч., 58.

[33]) Такъ называетъ ее св. Аѳанасій В. въ 4 пасхальномъ посланіи (*Migne* gr. 26, col. 1777).

кромѣ обычнаго припѣва для ст. 34—67 (*«пойте и превозносите»*) онъ приводитъ еще два другихъ припѣва для 10—27 и 27—34 ст., но, вѣроятно, тоже армянскаго происхожденія: бодлеянская рукопись не указываетъ совершенно никакихъ припѣвовъ [34]). Послѣдняя паримія должна быть кончена въ полночь. Новозавѣтныя чтенія на пасхальномъ бдѣніи слѣдующія: пс. 64 1: *Тебѣ подобаетъ пѣснь Боже въ Сіонѣ*: 1 Кор. 15 1—11: аллил.—пс. 29 1. *Вознесу Тя Господи, яко подъялъ мя еси и не возвеселилъ еси враговъ моихъ о мнѣ*: Мѳ. 28 1—20. Тотчасъ же вслѣдъ за этой литургіей, какъ и при Эѳеріи, совершалась другая въ храмѣ Воскресенія съ евангеліемъ Ін. 20 1—18. Но затѣмъ на разсвѣтѣ воскресенія лекціонаріи указываютъ неизвѣстную IV в. службу въ Константиновой базиликѣ и для нея назначаютъ: Дѣян. 1 1—14, аллил. пс. 147 1: *Похвали Іерусалиме Господа*: Мр. 16 2—8. Въ 9-мъ ч. дня, какъ и при Эѳеріи, положена служба на Елеонѣ (поется одинъ псаломъ), откуда отправляется процессія съ пѣніемъ псалмовъ въ храмъ Воскресенія, а отсюда вечеромъ на Сіонъ, гдѣ читается Ін. 20 19—25 съ прокимномъ пс. 149 1 *Воспойте Господеви пѣснь нову*. Въ понедѣльникъ Свѣтлой седмицы литургія совершается въ Константиновой базиликѣ и чтенія на ней пс. 64 1 (см. выше), Дѣян. 2 22—41, аллил. 147 1 (выше), Лук. 14 (вѣроятно, какъ и теперь у армянъ, 24) 1—12, во вторникъ—въ мартиріумѣ св. Стефана (въ IV в. тоже въ Константиновой базиликѣ): пс. 5 13: *Яко Ты благословиши праведника Господи*: Дѣян. 2 42—3 21, пс. 20 1: *Господи, силою Твоею возвеселится*: Лук. 24 13—35, въ среду на Сіонѣ (IV в.—на Елеонѣ): пс. 147 1 (выше), Дѣян. 3 22—4 12, Іак. 1 1—12, пс. 64 1 (выше), Лук. 24 36—40, въ четвергъ—на Елеонѣ (IV в.—въ храмѣ Воскресенія): пс. 98 5: *Возносите Господа Бога нашего:* Дѣян. 4 13—31, Іак. 1 13—27, пс. 14: *Господи кто обитаетъ*: Мѳ. 5 1—12 (по ассоціаціи съ горой?), въ пятницу—предъ Голгоѳой (IV в. на Сіонѣ): пс. 97 3: *Видѣша вси концы*: Дѣян. 4 32—5 11, Іак. 2 1—13, пс. 92: *Господь воцарися*: Ін. 21 1—14, въ субботу—въ храмѣ Воскресенія (IV в.—предъ Голгоѳой): пс. 66 1: *Боже ущедри ны*: Дѣян. 5 12—33, Іак. 2 14—26, пс. 80: *Радуйтеся Богу помощнику нашему*: Ін. 21 15—25. Какъ видимъ, евангелія пасхаль-

[34]) Вотъ, напримѣръ, второй припѣвъ: „Овенъ Исааковъ замѣненъ Христосъ явился намъ спасеніемъ".

ной седмицы почти всѣ взяты изъ повѣствованій о воскресеніи. Двойныя чтенія изъ апостола (со среды) вполнѣ согласны съ древней практикой: обычай брать одновременно чтенія изъ Дѣяній и посланій и доселѣ соблюдается почти во всѣхъ инославныхъ восточныхъ церквахъ. Въ Ѳомину недѣлю на литургію въ Константиновой базиликѣ лекціонаріи назначаютъ: пс. 64 (выше), Дѣян. 5 34—67, Іак. 3 1—33, 147 1 (выше), Ін. 1 1—11. Вечеромъ въ эту недѣлю (въ 9-мъ ч., бодл.—въ 10-мъ), какъ и при Эееріи, послѣ службы на Елеонѣ и процессіи въ храмъ Воскресенія отправляются на Сіонъ, гдѣ читается евангеліе Ін. 20 26—31 съ прокимномъ пс. 149 1 (выше). Въ понедѣльникъ, пятницу, субботу и Ѳомину недѣлю («заключеніе Пасхи») парижскій лекціонарій послѣ литургіи назначаетъ въ храмѣ Воскресенія тайноводственныя поученія новокрещеннымъ съ зачалами, указанными св. Кирилломъ (второе опущено). Для литургіи 50-цы въ Константиновой базиликѣ лекціонаріи полагаютъ: пс. 142 10: *Духъ Твой благій*: Дѣян. 2 1—21, пс. 83: *Коль возлюбленна*, Ін. 14 15—24. Послѣ нея, какъ и въ IV в., указывается служба на Сіонѣ съ тѣми же прокимномъ и апостоломъ и съ евангеліемъ Ін. 14 25—29. Въ 10-мъ ч. совершается 3-я служба на Елеонѣ съ прежними прокимномъ и апостоломъ и съ евангеліемъ Ін. 16 5—15, а не о вознесеніи, какъ это было въ IV в. Но Ашаруни говоритъ о чтеніи и такого евангелія въ 50—цу [35]). Послѣ евангелія положено троекратное колѣнопреклоненіе съ замѣчаніемъ, что такъ дѣлается на всѣхъ мѣстахъ. Съ Елеона возвращаются прямо на Сіонъ (не заходя въ храмъ Воскресенія, какъ въ IV в.), гдѣ читается первое изъ указанныхъ евангелій дня съ прокимномъ.

Изъ неподвижныхъ великихъ праздниковъ лекціонаріи указываютъ лишь 4: Богоявленіе, 40-й послѣ него день (Срѣтеніе), память Пресв. Дѣвы Маріи—15 августа и Обновленіе. Служба Богоявленія въ Іерусалимѣ, какъ и въ другихъ церквахъ, является подражаніемъ богослуженію Пасхи. Съ 5-го на 6-е января въ «хижинѣ пастырей», т. е., въ храмѣ или на мѣстѣ явленія имъ ангела (около $1^1/_2$ версты къ в. отъ Виѳлеема [36]), совершается служба, начинающаяся въ 9-мъ часу

---

[35]) *Conybeare*, 525.

[36]) Объ этомъ мѣстѣ упоминаетъ блаж. Іеронимъ (Peregrinatio s. Paulae, *T. Tobler*, Itinera et descript. terrae s., I. 1877, p. 34), а о храмѣ—

дня и переходящая въ бдѣніе. Для нея въ лекціонаріяхъ полагаются чтенія: пс. 22 1: *Господь пасетъ мя*: аллил. 79: *Пасый Израиля вонми*: Лук. 2 8—20, Мѳ. 1 18—25, Быт. 1 1—3 20, Иса. 7 10—18, Исх. 14 24—15 22, Мих. 5 2—8, Прит. 1 1—9, Иса. 9 5—7, Иса. 11 1—9, Иса. 35 4—8, Иса. 40 10—17, Иса 42 1—7, Дан. 3 1—90. Прокименъ и аллилуарій предъ чтеніями, повидимому, указываютъ на опущенный апостолъ. Положеніе евангелій предъ ветхозавѣтными чтеніями не согласно съ древнимъ порядкомъ богослужебныхъ чтеній: несомнѣнно, они не читались непосредственно предъ параміями и не принадлежатъ самому бдѣнію, потому что для него послѣ паримій лекціонаріи указываютъ—Тит. 2 11—15, аллил. пс. 109 *Рече Господь Господеви*: Мѳ. 2 1—12, Мѳ. 1 18—25. Въ настоящее время указанныя евангелія читаются у армянъ на службѣ, бывающей наканунѣ Богоявленія въ 3 ч. дня (соотвѣтствующей древне-іерусалимскому богослуженію 10-го часа, т. е. вечернѣ) въ притворѣ храма, тогда какъ бдѣніе съ остальными чтеніями начинается въ 6 ч. вечера (т. е., по восточному въ первомъ часу ночи [37]). Рождественское бдѣніе въ Виѳлеемѣ совершалось въ базиликѣ надъ пещерой рождества Христова [38]). По армянскимъ лекціонаріямъ можно возстановить порядокъ древне-іерусалимскихъ службъ въ ночь на Рождество. Начинались онѣ, повидимому, вечерней въ храмѣ надъ «пещерой пастырей» и тамъ бывали чтенія съ евангеліемъ Луки о явленіи пастырямъ ангела. Отсюда отправлялись въ Виѳлеемъ, гдѣ въ пещерѣ рождества читалось зачало изъ Мѳ. о рождествѣ Христовомъ, послѣ чего въ базиликѣ надъ пещерой совершалось бдѣніе съ параміями и съ евангеліемъ изъ Мѳ. о поклоненіи волхвовъ. На этомъ бдѣніи, какъ и на пасхальномъ, совершалось торжественное благословеніе огня (теперь у армянъ храмъ блестяще освѣщается, повидимому, предъ евангеліемъ [39]). Подражаніе пасхальному бдѣнію сказывается и въ количествѣ паримій (11) и въ самомъ выборѣ ихъ,—1-ая, 3-я и 11-я изъ нихъ читаются и въ Пасху: парімія изъ Бытія о сотвореніи міра и человѣка и о грѣхопаденіи послѣдняго, кромѣ того, что она является рядовымъ чтеніемъ изъ закона, взята, несомнѣнно по глубочайшему отношенію повѣствуемыхъ

Аркульфъ (ок. 670 г.) и анонимный источникъ въ „Книгѣ о св. мѣстахъ" Петра Діакона (1137 г.), *Geyer*, 258, 110.

[37]) *Alt*, II, 266. [38]) Ѳеорія, *Geyer*, 75—77. [39]) *Alt*, 266.

въ ней событій къ рождеству Спасителя, пѣсни изъ Исхода и Даніила стоятъ, вѣроятно, въ связи съ крещеніемъ оглашенныхъ. Часть остальныхъ паримій съ пророчествами о рождествѣ Господа тожественны съ константинопольскими чтеніями въ навечеріи Рождества (4, 6, 7). Въ IV в. послѣ бдѣнія въ Виѳлеемѣ совершалась процессія во главѣ съ епископомъ въ Іерусалимъ, гдѣ послѣ отдыха (приходили на разсвѣтѣ) во 2-мъ ч. дня въ Мартиріумѣ совершалась литургія [40]). Вѣроятно, для такой литургіи и предназначалось повторяемое лекціонаріями евангеліе изъ Мѳ. о рождествѣ Христовѣ,— теперь у армянъ оно читается, именно, на литургіи въ самое Богоявленіе [41]): и здѣсь опять таки почти полное сходство съ богослуженіемъ перваго дня Пасхи. Подобно послѣдней и согласно съ обычаями IV в. лекціонаріи въ шесть слѣдующихъ за Рождествомъ дней указываютъ литургіи по различнымъ важнѣйшимъ іерусалимскимъ храмамъ: во второй день — въ мартиріумѣ св. Стефана (IV в. въ Константиновой базиликѣ): пс. 109 (выше), Дѣян. 6 8—8 2, Ін. 12 24—26, въ третій день—въ Мартиріумѣ: пс. 109 3 (выше), Евр. 1 1—14, пс. 109, Мѳ. 2 13—23 (бѣгство въ Египетъ), четвертый день—на Сіонѣ (IV в. на Елеонѣ), пс. 109, Гал. 4 1—7, пс. 131: *Помяни Господи Давида*: Лук. 1 26—38 (благовѣщеніе), пятый день—на Елеонѣ (IV в.—въ Виѳаніи), пс. 98: *Господь воцарися да гнѣваются людіе*: Евр. 12 18—27, пс. 14: *Господи кто обитаетъ*: Лук. 1 39—56 (свиданіе Богородицы съ Елизаветою), шестой день—на Лазаревомъ гробѣ (служба, что и въ Лазареву субботу, кромѣ евангелія: Ін. 11 1—46), седьмой день—на Голгоѳѣ (IV в. — въ храмѣ Воскресенія [42]): пс. 97: *Воспойте Господеви пѣснь нову*. Кол. 2 1—15, аллил. пс. 83. *Колъ возлюбленна*: Лук. 2 21. Апостолъ и евангеліе послѣдняго дня объ обрѣзаніи Господнемъ не соотвѣтствуетъ 7-му дню праздника. Въ 40-й день по Богоявленіи литургія совершилась въ Константиновой базиликѣ со слѣдующими чтеніями: пс. 97 3. *Видѣша вси концы*: Гал. 3 24—29, аллил. 95 2: *Благовѣстите день отъ дне*: Лук. 2 22—40. 15-го августа (лишь париж. рк.) богослуженіе, какъ было указано, назначается на мѣстѣ въ 3 миляхъ отъ Виѳлеема. Чтенія при этомъ богослуженіи: пс. 131 8. *Воскресни Господи въ*

---

[40]) Эвеpія, *Geyer*, 76. [41]) *Alt*, 267.

[42]) Это мѣсто армянскіе лекціонаріи оставляютъ безъ службы.

покой Твой: Иса. 7 10—15, Гал. 3 29—4 7, пс. 109. *Рече Господь Господеви*: Лук. 2 1—7: прокименъ довольно ясно указываетъ, что данная память была воспоминаніемъ успенія Пресв. Дѣвы. Біографъ св. Ѳеодосія В. епископъ петрскій Ѳеодоръ, бывшій ученикъ преподобнаго, въ его житіи упоминаетъ о совершаемой разъ въ году памяти Богородицы [43]). На праздникъ Обновленія лекціонаріи назначаютъ чтенія: пс. 64 1 (выше), 1 Тим. 3 14—16, 147 1 (выше), Ін. 10 22—42 [44]).

Изъ другихъ содержащихся въ лекціонаріяхъ праздниковъ прежде всего нужно выдѣлить тѣ, для коихъ назначается литургія въ св. мѣстахъ Іерусалима или его ближайшихъ окрестностей. Сюда относятся: 17 января память св. Антонія В. съ богослуженіемъ въ храмѣ Воскресенія; эта память торжественно праздновалась и палестинскими подвижниками [45]); чтенія для нея—пс. 115 6: *Честна предъ Господемъ*, Евр. 11 32—40, 40, пс. 114: *Возлюбихъ*, *яко услышитъ*, Мѳ. 10 37—42; 19 января—импер. Ѳеодосія В. († 17 января 395 г.,—въ константинопольскихъ мѣсяцесловахъ 9 и 10 ноября) также въ храмѣ Воскресенія: пс. 132: *Помяни Господи Давида*: 1 Тим. 2 1—7, пс. 20: *Господи силою Твоею*, Лук. 7 1—10; 7 мая—память знаменія креста Господня въ Іерусалимѣ (351 г.): богослуженіе назначается предъ Голгоѳой и чтенія на немъ—пс. 96 6: *Возвѣстиша небеса правду Его, и видѣша вси людіе славу Его,* посланіе св. Кирилла іерусалимскаго о названномъ чудѣ импер. Константію, Гал. 6 14—18, пс. 97: *Воспойте Господеви пѣснь нову*, *яко дивна сотвори Господь*, Мѳ. 24 30—35; 18 мая—въ Виѳлеемѣ, память младенцевъ, избіенныхъ по повелѣнію Ирода: въ константинопольскихъ мѣсяцесловахъ такая память положена на 5-ый день Рождества (29 дек.), въ лекціонаріяхъ евангеліе объ этомъ назначено на 3-й день Богоявленія; память 18-го мая, повидимому, имѣетъ связь съ праздникомъ египетскихъ церквей

---

[43]) Палестинскій патерикъ, вып. 8, 1895, стр. 30.—Особенность литургіи этого праздника, ветхозавѣтное чтеніе, встрѣтится далѣе и при другихъ памятяхъ. Списки іерусалимской литургіи ап. Іакова свидѣтельствуетъ, что въ Іерусалимѣ на этой службѣ ветхозавѣтныя чтенія употреблялись продолжительное время. См. *Swainson*, The greek liturgies, 1884, p. 227.

[44]) *Chr. F. Matthaei*, N. Testamentum graece, I, 1803, p. 751.

[45]) См. житія свв. Евѳимія В. и Саввы—Кирилла скиѳопольскаго (гл. 55 и 22).

19-го мая, когда онѣ вспоминаютъ пришествіе Господа въ Египетъ [46]), что, въ свою очередь, является пережиткомъ древней памяти рождества Христова [47]); праздникъ 18 мая указываетъ одна лишь парижская рукопись и ставитъ его предъ 50-цей: не стоялъ ли онъ въ какой-либо связи съ памятью 40-го дня по Пасхѣ, когда, по описанію Эеріи, въ Виѳлеемѣ совершалось бдѣніе? Для данной памяти назначенъ двойной комплектъ чтеній, одни изъ нихъ почти тожественны съ константинопольскими Евр. 2 11—18 и Мѳ. 2 16—18, другія же, вѣроятно, іерусалимскія—пс. 8 3: *Изъ устъ младенецъ*: Дѣян. 12 1—24, аллил.: пс. 102: *Благослови душе моя Господа*, пс. 24 1: *Господня земля и исполненіе ея* [48]), Лук. 14 (вѣроятно, 12) 41—53. Къ іерусалимскимъ же чисто памятямъ слѣдуетъ отнести—свв. епископовъ іерусалимскихъ—Кирилла и Іоанна (вѣроятно, II-го, 386—407, насадителя монашества въ Палестинѣ) 12 и 29 марта, а также—пр. Исаіи 6 іюля (констант.—9 мая),—гробницу его бордосскій путеводитель 333 г. указываетъ въ долинѣ Іосафатовой [49]): чтенія для первыхъ двухъ—пс. 115 6 (выше), 2 Тим. 4 1—8, 114 пс., Ін. 10 11—16 (наше зачало святителю), для второй—пс. 115 6., Иса. 6 1—10, Еф. 4 7—13. Затѣмъ, слѣдуетъ рядъ памятей палестинскихъ. 11-го января положена память Петра и Абисолома, что является испорченнымъ именемъ муч. Петра Абселама (изъ селенія Аней въ предѣла Елевѳерополя), пострадавшаго 11 января 310 г. [50]): прокименъ и аллилуіарій, что и у предшествующихъ памятей. Рим. 8 28—39, Мѳ. 10 16—22. 1 мая—пр. Іереміи въ Анаѳоѳѣ, гдѣ, по свидѣтельству паломника Ѳеодосія, находилась его гробница [51]): Іер. 1 1—10, 38 1—28, 2 Петр. 2 9—24, аллил. пс. 29: *Вознесу Тя, Господи, яко подъялъ мя еси*: Мѳ. 2 16—18. Іюня 27—пр. Захаріи, гробъ и мощи коего находились недалеко отъ Елевѳерополя [52]) и который и лекціонаріями, и паломниками, смѣшивается съ Захаріей сыномъ Варахіинымъ (Мѳ. 23 35): пс. 25 8: *Господи возлюбихъ благолѣпіе дому Твоего*: Зах. 3 7—4 9, 1 Кор. 12 26—13 10, пс. 115, Мѳ.

---

[46]) *S. C. Malan*, The calendar of the coptic church, 1873, p. 30.

[47]) *P. de-Lagarde*, Mittheilungen, IV, 1891, S. 264.

[48]) Одинъ изъ аллилуіаріевъ долженъ принадлежать предшествующей группѣ чтеній.

[49]) *Geyer*, 23.

[50]) *Сергій*, Мѣсяцесловъ, II, замѣтки подъ 12 января.

[51]) *Geyer*, 140. [52]) Ibid. 138, 180.

23 $_{34}$—24 $_{1}$. 14 іюня—пр. Елисея (лишь париж. рк.): гробъ его находился въ Севастіи (др. Самаріи [53]), чтенія на этотъ день—4 Цар. 13 $_{14-21}$, Евр. 11 $_{32-40}$, пс. 115 (выше) Лук. 4 $_{25-42}$. Іюля 2—память ковчега Господня въ Каріаеіаримѣ: анонимный источникъ у Петра Діакона (см. прим. 36) опредѣляетъ разстояніе этого мѣста отъ Іерусалима въ 9 миль и сообщаетъ, что тамъ существовала церковь [54]). Для этой памяти лекціонаріи назначаютъ: пс. 131 $_{7}$: *Внидемъ въ селенія Его, поклонимся на мѣсто, идѣже стоятъ нозѣ Его*, 1 Цар. 6 $_{18-72}$, 2 Пар. 6 $_{12-19}$, Евр. 9 $_{1-10}$, пс. 35: *Глаголетъ пребеззаконный согрѣшати въ себѣ*. Вѣроятно, палестинскаго же происхожденія въ лекціонаріяхъ память, повидимому, усѣкновенія главы Іоанна Крестителя 29 января (париж. рк.). Коніберъ считаетъ это ошибкой и переноситъ ее на 29 августа [55]), что едва ли справедливо: теперь въ армянской церкви есть праздникъ рождества Предтечи 14 января, но празднующійся обычно въ понедѣльникъ послѣ перваго воскресенія по Богоявленіи (такъ и въ бодл. рк.), вѣроятно, это и есть измѣненный въ связи съ послѣднимъ праздникъ 29 января, потому что въ Богоявленіе армянская церковь съ VIII в. [56]) вспоминаетъ не только рождество, но и крещеніе Господне. Гробъ и мощи св. Іоанна находились въ Севастіи [57]). Чтенія для названнаго праздника: пс. 115 $_{6}$ (выше), Дѣян. 13 $_{17-42}$, алл. пс. 114, Мѳ. 14 $_{1-12}$. Указанныя раньше памяти 25—29 декабря въ лекціонаріяхъ хотя и палестинскія, но назначенныя для нихъ тамъ особыя чтенія сравнительно съ положенными для 7 дней Рождества едва ли можно признать іерусалимскими. Подлежитъ также сомнѣнію іерусалимское происхожденіе чтеній, указываемыхъ лекціонаріями на памяти муч. Маккавеевъ и апп. Филиппа и Андрея (15 и 30 ноября), такъ какъ эти памяти не іерусалимскія *).

И. Карабиновъ.

---

[53]) *Tobler*, 38, 46; *Geyer*, 164. [54]) Ibid., 110.
[55]) Цит. соч., 510, 526. [56]) Ibid., 508, 181.
[57]) *Tobler*, 38, 46, *Geyer*, 114.
*) Окончаніе слѣдуетъ.

Философія Рудольфа Эйкена.

1. Общая характеристика. Изъ всѣхъ новѣйшихъ нѣмецкихъ мыслителей, можетъ быть, наибольшаго вниманія заслуживаетъ Рудольфъ Эйкенъ. Его философское міровоззрѣніе, раскрытію котораго посвященъ цѣлый рядъ объемистыхъ сочиненій [1]), представляетъ образецъ весьма широкаго, смѣ-

[1]) Вотъ перечень этихъ сочиненій: Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, Leipzig 1885; Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, Leipzig 1888; Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und Kritisch entwickelt. 2 Auflage. Lepzig 1893; въ третьемъ изданіи это сочиненіе было совершенно переработано и получило новое заглавіе: Geistige Strömungen der Gegenwart, 4 Auflage, Leipzig 1908 (предстоитъ изданіе русскаго перевода); Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 9 vielfach umgestaltete Auflage, Leipzig 1911; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. 2 Aufflage, Leipzig 1907; Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten, Berlin 1901; Der Wahrheitsgehalt der Religion, 2 Auflage, Leipzig 1905; Gesammte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung, Lepzig 1903; Das Wesen der Religion, 2 Auflage, Leipzig 1901; Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, Leipzig 1907; Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 3 Auflage, Berlin 1909 (есть русскій переводъ, сдѣланный со 2-го нѣмецкаго изданія пр.-доц. Поварнинымъ, съ предисловіемъ автора. Спб. 1909); Der Sinn und Wert des Lebens, Leipzig 1908 (русск. перев. М. Т-ва, Вѣра и разумъ 1910. №№ 19—24); Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, Leipzig 1908; Philosophie der Geschichte въ сборникѣ Systematische Philosophie, Leipzig 1908 (сборникъ переведенъ на русскій языкъ подъ заглавіемъ: „Философія въ систематическомъ изложеніи“); Alter und neuer Idealismus, Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik, Bd. 132; The problem of immortality (Hibert Journal, 6, 4). Кромѣ приведенныхъ сочиненій, посвященныхъ раскрытію

лаго и оригинальнаго синкретизма. Эйкенъ пытается объединить самыя противоположныя жизненныя направленія и примирить самые враждебные другъ другу интересы.

Эйкенъ, прежде всего, безусловно человѣкъ новаго времени. Все, на чемъ стоитъ современный умъ,—гносеологическая точка зрѣнія Канта, идея развитія, отвращеніе отъ всего неизмѣннаго и неподвижнаго, напоминающаго субстанцію философовъ до-кантовскаго времени, высокая оцѣнка культуры и глубокая вѣра въ ея мощь,—все это находитъ полное признаніе со стороны Эйкена; кратко сказать, онъ раздѣляетъ всѣ основныя убѣжденія и, можетъ быть, предразсудки современнаго человѣка. Но широкій историческій кругозоръ, которымъ располагаетъ Эйкенъ, не могъ не открыть ему глазъ на слабыя стороны современнаго міровоззрѣнія. Онъ убѣ-

---

собственнаго міровоззрѣнія перу Эйкена принадлежитъ рядъ работъ историческаго характера: Die Methode der Aristotelischen Forschung, Berlin 1872; Geschichte der philosophischen Terminologie. Im Umriss dargestellt, Leipzig 1879; Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, vornehmlich der deutschen, Leipzig 1886; во второмъ, переработанномъ, изданіи сочиненіе это получило заглавіе: Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1906.

Что касается литературы объ Эйкенѣ, теперь уже довольно обширной, то прежде всего можно указать на такіе труды, которые посвящены историческому обозрѣнію новѣйшей нѣмецкой философіи и, между прочимъ, удѣляютъ вниманіе ученію Эйкена. Таковы: *Ибервегъ*, Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ, перев. Я. Колубовскаго, изд. 2, Спб. 1898—1899, Вып. II; *Фалькенбергъ*, Исторія новой философіи, переводъ съ 6 нѣмец. изд. подъ ред. Д. В. Викторова, М. 1910; *Siebert*, Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel, Göttingen 1898; *Falckenberg*, Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie, Leipzig 1890; *Siebeck*, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893. Изъ сочиненій, имѣющихъ дѣло спеціально съ философіей Эйкена, особеннаго вниманія заслуживаютъ: *H. Leser-Erlangen*, Grundcharacter und Grundprobleme der Euckenschen Philosophie. Enzyclopädie der Philosophie, Serie II—№ 2, 3, 4. Charlottenburg 1907 и *W. K. Boyce*, Rudolf Eucken's Philosophy of Life, 1906. Затѣмъ въ большей или меньшей степени могутъ быть полезными при изученіи Эйкена слѣдующія брошюры и журнальныя статьи: *R. Falckenberg*, R. Euckens Kampf wider den Naturalismus, Erlanger Festschrift, 1901; *H. Pöhlmann*, R. Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt, Berlin 1903; *Trübe*, R. Euckens Stellung zum religiosen Problem, Erlangen 1904; *O. Siebert*, R. Euckens Welt- und Lebensanschauung, Langensalza 1904; *Th. Kappstein*, R. Eucken, der Erneuer des deutschen Idealismus, Berlin 1909; *Kalweit*, Die Stellung der Religion im Geistesleben, Leipzig 1908; *P. Gabriel*, Euckens Grundlinien einer neuen Lebensauschauung und sein Verhältniss zu J. G. Fichte, Bunzlau 1910; *K. Kes-*

дился, что на его основахъ нельзя утвердить такихъ явленій духовной жизни, какъ мораль, религія, соціальная жизнь и даже культурная работа. Это заставило его обратиться къ христіанскому міровоззрѣнію и къ тѣмъ философамъ стараго времени, у которыхъ нашли себѣ выраженіе христіанскіе принципы. Въ христіанскомъ міровоззрѣніи современные взгляды получали для себя необходимое имъ восполненіе, а отмѣченныя стороны духовной жизни безспорное и несомнѣнное обоснованіе.

Но воспользовавшись тѣмъ, что давало ему христіанское міровоззрѣніе, Эйкенъ поступился не многимъ изъ своихъ взглядовъ современнаго человѣка. При синтезѣ элементовъ новѣйшаго міровоззрѣнія съ міровоззрѣніемъ христіанскимъ наибольшему измѣненію подверглось послѣднее. Поэтому на фи-

---

scler, Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch R. Eucken, Bunzlau 1908; онъ же, Die Losung der Widerspüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiosen Bedeutung, Bunzlau 1909; *O. Braun*, R. Euckens Philosophie u. das Bildungsproblem. Zwei Vorträge gehalten im Lehrerverein zu Hamburg, Leipzig 1909; *L. von Gerdfell*, R. Euckens Christenthum. Für Gebildete aller stände kritisch dargestellt, Eilenburg 1909; *H. Siebeck*, Religion und Entwickelung, mit Bezugnahme auf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik, Bd. 123, Hefte 1—2); *O. Sibert*, Die neueste Wendung der Philosophie zur Religion (Deutch-evangelische Blätter, 26 Jahrhang, 1901, Heft 10); онъ же, R. Eucken über die Religion (Kirchliche Wochenschrift, 1901, S. 769—773); онъ же, Der gegenwärtige Stand der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Rudolf Euckens (Deutsche Monatshefte f. das gesammte Leben der Gegenwart, 1902, S. 225—283; онъ же, Die Entwicklung des Geisteslebens zur Religion (Pädagogische Warte S. 1121—1137); *A. Dorner*, Euckens Wahrheitsgehalt der Religion (Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München 1901, № 254 и 255); *O. Veéck*, Der Wahrheitsgehalt der Religion (Deutsches Protestantenblatt, 1901, № 36—37); *M. Scheler*, Zur Religionsphilosophie (Deutsche Rundschau, herausgegeb. v. J. Rodenberg, 29 Iahrgang, Heft 4); онъ же, Kultur und Religion (Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1903, № 30); *A. Messer*, R. Eucken, als Vorkämpfer des Idealismus gegen den Naturalismus (Deutsche Monatsschrift, 1904, Heft 4, S. 556—570); *Kalweit*, Euckens Religionsphilosophie (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. V. S. 340 ff.); онъ же, R. Eucken (Christliche Welt, 106, S. 170 ff.); онъ же, Die Wendung der Philosophie zur Religion (Westermann's Monatshefte, 1906, S. 644 ff.). *J. Benrubi*, La philosophie de R. Eucken (Revue philos. 67, 4); *L. Cons*, Un prix Nobel: R. Eucken d'Jena (Annales de philosophie chrétienue, 80, 3) *O. Braun*, R. Eukcens Methode (Archiv f. systematische Philos. Bd. 25); онъ же, Zwei typische Vertreter moderner Lebensanschauung (Fr. Nietzsche u. R. Eucken) (Philos. Wochenschrift, VII, 10/11).

лософію Эйкена можно смотрѣть, какъ на *приспособленіе христіанскаго міровоззрѣнія къ современнымъ понятіямъ* [1]).

Для всякаго, знакомаго съ тѣмъ аггрегатомъ понятій, которому принято усвоять громкое имя «новѣйшаго или современнаго міровоззрѣнія», ясно, какъ трудно осуществить подобный синтезъ. «Современное міровоззрѣніе» является въ самыхъ основныхъ своихъ сторонахъ противоположнымъ міровоззрѣнію христіанскому; какъ же можно говорить объ ихъ сочетаніи и примиреніи? Умъ, стремящійся прежде всего къ ясности и отчетливости результатовъ, къ тому, чтобы сдѣлать послѣдніе непосредственно доступными мысли, отступилъ бы предъ такой задачей. Но Эйкенъ принадлежитъ къ числу тѣхъ мыслителей, которые не боятся идти далѣе предѣловъ, гдѣ провѣрка результатовъ непосредственной интуиціей становится невозможной. Для нихъ важно лишь имѣть посылки, въ которыхъ они не сомнѣваются. Съ неуклонной послѣдовательностію извлекаютъ они изъ этихъ посылокъ выводы, не смущаясь тѣмъ, что въ концѣ концовъ приходятъ къ такимъ положеніямъ, предъ которыми умъ останавливается съ недоумѣніемъ, какъ предъ парадоксомъ. Пусть эти положенія кажутся странными и неправдоподобными, пусть человѣческій умъ не въ силахъ ихъ постигнуть съ полною ясностію, можетъ быть, даже склоненъ въ нихъ усматривать наличность противорѣчія; все это не имѣетъ значенія. Вѣдь тѣ посылки, которыя послужили исходнымъ пунктомъ изслѣдованія, правильны, вѣдь тотъ логическій процессъ, который отъ этихъ посылокъ привелъ къ видимо парадоксальному положенію, съ формальной стороны безупреченъ. Какое же послѣ этого имѣетъ для себя основаніе сомнѣніе въ положеніи, такимъ образомъ обоснованномъ? Подобное сомнѣніе есть результатъ неумѣнія отрѣшиться отъ старой, очевидно, ошибочной точки зрѣнія и непривычки къ строгой формѣ доказательства. Профану въ математикѣ полученная путемъ безукоризненнаго доказательства

---

[1]) Представляя въ такомъ видѣ генезисъ философіи Эйкена, мы не отрицаемъ сильнаго вліянія на него крупныхъ историческихъ системъ; напротивъ, эти вліянія здѣсь даже предполагаются, ибо они дѣйствовали или въ направленіи, солидарномъ съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, или въ направленіи, солидарномъ съ тѣмъ кругомъ идей, который мы назвали общимъ именемъ современнаго міровоззрѣнія.—Въ послѣдующемъ упомянутыя вліянія будутъ отмѣчены при изложеніи соотвѣтствующихъ сторонъ міровоззрѣнія Эйкена.

теорема можетъ казаться чѣмъ-то неожиданнымъ, такъ какъ онъ не въ силахъ усмотрѣть непосредственной связи между ней и тѣми посылками, изъ которыхъ она выведена. Но для математика, который привыкъ въ правильной формѣ доказательства видѣть ручательство истины, въ такихъ случаяхъ нѣтъ мѣста какому-либо сомнѣнію. Этотъ математическій духъ, это исключительное вниманіе къ посылкамъ и способу обоснованія, думается, составляетъ существенную черту философствованія Эйкена—черту, въ которой находитъ себѣ объясненіе парадоксальный характеръ нѣкоторыхъ элементовъ его міровоззрѣнія. Трансцендентность у него, напримѣръ, соединяется съ имманентностію, личность съ пантеистической универсальностію, мысль съ бытіемъ и все это потому, что онъ убѣдился въ наличности такихъ основаній, которыя требуютъ такого соединенія видимо несоединимаго. Поэтому, чтобы понять окончательныя положенія Эйкена, чтобы до нѣкоторой степени примириться съ ними, нужно памятовать о тѣхъ посылкахъ, изъ которыхъ онъ при этомъ исходилъ. Конечно, этотъ «математическій» характеръ у Эйкена скрытъ и не бросается читателю въ глаза съ перваго раза. Напротивъ, получается впечатлѣніе обратное. Эйкенъ вездѣ оперируетъ, какъ онъ самъ неоднократно подчеркиваетъ, съ фактами духовной жизни. Въ изложеніи онъ чуждается какой-либо строгой научной формы и не заботится объ отчетливой формулировкѣ своихъ положеній. Къ этому нужно еще прибавить нѣкоторое риторическое многорѣчіе и проповѣдническій тонъ, которыми неизмѣнно отличается манера изложенія Эйкена. Но при болѣе внимательномъ и вдумчивомъ отношеніи къ сочиненіямъ Эйкена мы найдемъ въ ихъ основѣ опредѣленную логическую схему, въ соотвѣтствіи съ которой подбираются и истолковываются «факты» и ведется все изложеніе. Этимъ несоотвѣтствіемъ между внутреннею логическою стороною сочиненій Эйкена и внѣшнею формой изложенія и объясняется, между прочимъ, трудность пониманія Эйкена, на которую такъ часто раздаются жалобы [1]). Среди риторическихъ длинноть теряются и запутываются главныя мысли, и читателю стоитъ не малаго труда вскрыть основной логическій остовъ всего изложенія. Впрочемъ, ясности и отчетливости сочиненій Эйкена вредитъ еще ихъ отвлеченный характеръ. Хотя Эйкенъ и заявляетъ постоянно,

[1]) См. напр. Ueberweg, 10, Aufl. Th. IV, стр. 266.

что онъ имѣетъ дѣло исключительно съ «фактами», но эти «факты» являются крайне отвлеченными. Культура, жизненный процессъ, духовная жизнь, мораль, наука, искусство—таковы понятія, съ которыми постоянно оперируетъ Эйкенъ, не дѣлая ни малѣйшей попытки ихъ хотя бы нѣсколько конкретизировать.

При отмѣченномъ синкретическомъ характерѣ; міровоззрѣніе Эйкена не лишено грандіозности и оригинальности. Грандіозна уже самая идея синтеза такихъ противоположныхъ и, видимо, несоединимыхъ между собою направленій. Но, главнымъ образомъ, величественный и оригинальный характеръ философскому предпріятію Эйкена придаетъ то обстоятельство, что во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ онъ имѣетъ въ виду не только дать теоретическую философскую доктрину, но начертать всеобъемлющую жизненную систему, согласно которой должна устроиться вся жизнь людей во всѣхъ ея сторонахъ и развѣтвленіяхъ. Такимъ образомъ, Эйкенъ выступаетъ въ качествѣ реформатора всего строя человѣческой жизни или, вѣрнѣе, въ качествѣ пророка и проповѣдника новой жизни, устроенной на новыхъ началахъ.

Въ виду всего этого, міровоззрѣніе Эйкена представляетъ крупный философскій интересъ. Уже самый фактъ появленія такой синкретической системы составляетъ знаменіе времени, свидѣтельствуя о томъ, насколько нуждаются въ восполненіи тѣ воззрѣнія, которыя составляютъ такъ называемое современное міровоззрѣніе. Затѣмъ Эйкеномъ не мало сдѣлано для обоснованія трансцендентныхъ началъ и вообще иного, возвышающагося надъ эмпирическою дѣйствительностью міра. Можно съ нимъ не соглашаться въ пониманіи этихъ трансцендентныхъ началъ и этого высшаго міра, но тѣ факты и тѣ соображенія, которыя онъ приводитъ въ пользу ихъ существованія, имѣютъ почти безспорную доказательную силу и отличаются новизною и оригинальностію.

2. *Основная точка зрѣнія Эйкена и предварительныя положенія его философіи.* Эйкенъ принадлежитъ къ тому довольно рѣдкому типу мыслителей, въ воззрѣніяхъ которыхъ незамѣтно какой-либо значительной эволюціи. Міровоззрѣніе Эйкена нашло себѣ полное и законченное выраженіе уже въ его первомъ самостоятельномъ философскомъ трудѣ: Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, и въ «Пролегоменахъ» къ этому сочиненію. Всѣ послѣдующія его

сочиненія, не исключая даже Wahrheitsgehalt der Religion воспроизводятъ въ общемъ то же содержаніе, какое дано уже въ Die Einheit, только въ нѣсколько иной формѣ и съ большими или меньшими подробностями. При этомъ изложеніе въ упомянутыхъ первыхъ философскихъ трудахъ Эйкена отличается большею систематичностью, основные элементы и характерныя черты его міровоззрѣнія здѣсь выступаютъ отчетливѣе и выпуклѣе и все развитіе мыслей отличается большею непосредственностію и естественностію. Въ виду этого, при изложеніи основныхъ и существенныхъ сторонъ міровоззрѣнія Эйкена мы будемъ пользоваться главнымъ образомъ первыми философскими трудами Эйкена, т.-е. Die «Einheit» и «Prolegomena» [1]).

Какъ можно видѣть уже изъ заглавія только-что упомянутаго сочиненія Эйкена: Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, задачу своихъ философскихъ «изслѣдованій» Эйкенъ полагаетъ въ томъ, чтобы найти и обосновать единство духовной жизни, т.-е. свести всѣ разнообразныя проявленія духа къ единому высшему принципу. Самая тенденція къ единству не составляетъ, конечно, какой-либо характеристичной черты Эйкеновскаго міровоззрѣнія, ибо единый всеобъемлющій принципъ составляетъ конечную цѣль всякой философіи. Но въ то время какъ въ философіи обыкновенно ставится вопросъ объ единомъ принципѣ *бытія*, Эйкенъ говоритъ объ единствѣ *духовной жизни*. Этимъ Эйкенъ сразу же обнаруживаетъ свою абсолютно-идеалистическую точку зрѣнія, по которой границы дѣйствительности совпадаютъ съ границами духа.

Дѣйствительно, въ своихъ «Пролегоменахъ» Эйкенъ принимаетъ эту точку зрѣнія въ качествѣ основного взгляда для всего изслѣдованія объ единствѣ духовной жизни [2]). Принятіе ея представляется ему единственнымъ выходомъ изъ тѣхъ противорѣчій, въ которыя запутывается какъ современная жизнь, такъ и современное научное сознаніе [3]). Онъ такъ характеризуетъ теперешнее положеніе: «Мы включаемъ міръ въ человѣческое дѣйствіе и въ то же время признаемъ его недоступнымъ намъ (unerfassbar), мы видимъ въ нашей внутренней сферѣ границы жизни и въ то же время стремимся выйти изъ

---

[1]) Въ этомъ случаѣ мы слѣдуемъ примѣру такого выдающагося знатока эйкеновской философіи, какъ Leser-Erlangen (привед. соч.).

[2]) Proleg., стр. 46; срвн. стр. 49. [3]) Тамъ же, стр. 49.

этихъ границъ, мы разсѣкаемъ жизнь на двѣ половины и хотимъ въ одно и то же время расчленить соединить ихъ (auseinander und aneinander bringen). Мы хотимъ, напримѣръ, въ познаніи вступить въ общеніе (uns verständigen) съ независимымъ отъ насъ объектомъ и при этомъ держимся того мнѣнія, что во всякой мыслительной работѣ мы остаемся при самихъ себѣ, при нашихъ представленіяхъ» [1]). Эйкенъ полагаетъ, что необходимо порвать съ этою двойственностію положенія, съ этими безконечными спорами о «субъективности» и «объективности». Такое расщепленіе дѣйствительности на два отдѣльныхъ, лежащихъ одинъ подлѣ другого міра не есть выраженіе необходимаго и не подлежащаго измѣненію естественнаго порядка, а является заблужденіемъ и грѣхомъ человѣка,— «человѣка, который смѣло вступаетъ на путь, ведущій къ одухотворенію міра, къ приданію жизни внутренняго характера, заходитъ по этому пути довольно далеко, разрывая навсегда съ наивнымъ міропредставленіемъ и жизнеповеденіемъ (Lebensführung), однако не настолько далеко, чтобы пріобрѣсти увѣренность въ цѣли и, руководствуясь ею, преодолѣть многочисленныя препятствія, возникающія все снова и снова. Разъ сбитый съ пути и остановленный этими препятствіями, онъ находитъ противодѣйствіе все болѣе и болѣе сильнымъ и такъ, оказавшись межъ двухъ береговъ въ неустойчивомъ положеніи, едва ли можетъ поступить иначе, какъ возвратиться къ прежнему непосредственному впечатлѣнію, несмотря на то, что философская рефлексія принуждала его и не перестаетъ принуждать разстаться съ нимъ» [2]). Чтобы избавиться отъ этихъ противорѣчій, очевидно, не требуется ничего другого, какъ идти, послѣдовательно идти въ разъ принятомъ направленіи. «Въ сказкахъ разсказывается о кладоискателяхъ, которые достигаютъ своей цѣли, если, несмотря ни на какія нападенія, неуклонно идутъ по избранному пути, но все теряютъ, взглянувъ хотя бы однажды назадъ или въ сторону. Не иначе обстоитъ дѣло и въ данномъ случаѣ. Философія, освобождающаяся отъ стѣснительной чувственности, не можетъ завершить дѣло освобожденія, если позволитъ сбивать себя съ правильнаго пути сомнѣніямъ и разсужденіямъ. Напротивъ, принятая и не подлежащая устраненію мысль, что все, съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло, принадлежитъ внутренней жизни, должна быть смѣло доведена

[1]) Proleg., стр. 48—49. [2]) Тамъ же, стр. 49—50.

до конца, она должна съ непоколебимою твердостью провести требованіе о принятіи въ эту внутреннюю сферу и того, что, повидимому, ей чуждо и враждебно, о введеніи туда и предмета дѣйствія, о заключеніи въ область внутренняго процесса какъ всѣхъ противорѣчій, такъ, въ частности, противорѣчія силы и предмета» [1]).

Точка зрѣнія абсолютнаго идеализма, будучи положена въ основаніе философскаго изслѣдованія Эйкена, придаетъ его міровоззрѣнію особый характеръ. Ея ближайшимъ и необходимымъ послѣдствіемъ является коренное преобразованіе самаго понятія бытія и дѣйствительности. Въ послѣдней, при такой точкѣ зрѣнія, не могутъ быть допущены какіе-либо статическіе, неподвижные элементы. Ибо эта неподвижность, этотъ статическій характеръ могли имѣть мѣсто лишь до тѣхъ поръ, пока живому и дѣйствующему «я» противополагался бездушный, мертвый міръ. Съ включеніемъ и послѣдняго во внутреннюю сферу, уже все содержаніе дѣйствительности должно было разрѣшиться въ живое дѣйствіе, въ твор-

---

[1]) Proleg. стр. 50. Такая точка зрѣнія сближаетъ Эйкена съ представителями такъ называемой имманентной философіи. Однако, едва ли будетъ цѣлесообразно характеризовать философію Эйкена, какъ имманентизмъ. Дѣло въ томъ, что представители имманентной философіи имѣютъ тенденцію отожествлять кругъ имманентнаго бытія съ предѣлами индивидуальнаго, эмпирическаго сознанія (у крайнихъ представителей имманентной философіи, каковы Шубертъ Зольдернъ и Максъ Кауфманъ, эта тенденція находитъ для себя принципіальное выраженіе). Напротивъ, Эйкенъ, какъ мы увидимъ, отрѣшается отъ индивидуальнаго сознанія, не находя въ немъ признаковъ истинной духовной жизни, и признаетъ, въ качествѣ истинной и подлинной духовной жизни, жизнь надъиндивидуальную. Поэтому Эйкена правильнѣе сближать не съ имманентной философіей, а съ абсолютнымъ идеализмомъ Фихте. На общую близость Эйкена къ философіи Фихте не разъ уже указывалось (*Ueberweg*, Grundriss, Aufl. 10, Th. IV, стрр. 264 слл. (Объ Эйкенѣ здѣсь говорится въ параграфѣ, озаглавленномъ „Вліяніе Фихте“); *Falkkenberg*, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 90); Онъ же, Geschichte, Aufl. 6. 590; *Windelband*, Lehrbuch, Aufl. 3, 527; *Lezer-Erlangen*, привед. соч., стрр. 15, 25, 38, 53, 96, 115, 119; *Gabriel*, привед. соч.). Что касается близости къ Фихте въ разсматриваемомъ нами теперь отношеніи, то эта близость поддерживается самимъ Эйкеномъ. „Мы не можемъ, пишетъ онъ, имѣя въ виду Фихте, далеко послѣдовать за могучимъ воителемъ (Stürmer); тѣмъ рѣшительнѣе мы должны заявить, что его исходный пунктъ, его основная мысль объ изначальномъ творческомъ мірѣ, о жизненномъ процессѣ въ человѣкѣ и для насъ имѣетъ значеніе не только, какъ основаніе всякой философіи, но и всякой будущей работы разума (Vernunftarbeit)“ Der Kampf..., стр. 29.

ческій процессъ жизни. «Все, что до сихъ поръ считалось твердымъ и неподвижнымъ, отнынѣ оживаетъ, становится духовнымъ дѣйствіемъ» [1]). «Внутренняя точка зрѣнія все превращаетъ въ дѣйствіе» [2]). Такимъ образомъ Эйкенъ является такимъ же рѣшительнымъ представителемъ волюнтаризма, какъ и его прообразъ Фихте [3]). Какъ и у Фихте, дѣйствіе духовныхъ силъ является у Эйкена основнымъ элементомъ бытія, истиннымъ началомъ дѣйствительности, такъ что Эйкенъ съ неменьшимъ правомъ, чѣмъ Фихте, могъ бы сказать: Im Anfang war die Tat.

Такое преобразованіе дѣйствительности, очевидно, сопряжено съ отказомъ отъ природы, какъ чего-то самостоятельнаго, противостоящаго духу. Дѣйствительно, природа для Эйкена, въ конечномъ счетѣ, какъ бы не существуетъ. Онъ вездѣ говоритъ лишь о культурномъ процессѣ, духовной работѣ, духовной жизни. Его кругозоръ ограничивается областію человѣческой жизни, тѣмъ процессомъ, который совершается въ нѣдрахъ человѣчества. Такимъ образомъ, отношеніе Эйкена къ природѣ въ общемъ то же, что и у Фихте, какъ это и естественно было ожидать въ силу общей имъ обоимъ точки зрѣнія абсолютнаго идеализма [4]). Какъ у Фихте «я», создавая продуктивною силою воображенія изъ собственныхъ нѣдръ объективный міръ, не находило ничего такого, что бы можно было назвать природою, а всюду встрѣчалось исключительно съ продуктами своей собственной дѣятельности, такъ точно и у Эйкена духовная дѣятельность, не могущая выйти изъ своихъ предѣловъ, естественно, ничего не находитъ въ качествѣ подлинной истинной дѣйствительности, кромѣ результатовъ своей собственной работы, своего собственнаго внутренняго процесса. Правда, Эйкенъ пытается избѣжать этого идеалистическаго монизма и неразрывно съ нимъ связаннаго оптимизма. Онъ, напротивъ, старается ввести въ свою систему нѣкоторый дуализмъ, противопоставляя духу, въ прямое противорѣчіе съ своею основною точкой зрѣнія, природу. Послѣдняя выполнятъ у Эйкена въ то же время и роль злого принципа, является въ нѣкоторомъ смыслѣ Ариманомъ Эйкеновской философіи. Но, во-первыхъ, природа, въ такомъ смыслѣ, у Эйкена появляется, какъ нѣкій deus ex machina,

---

[1]) Proleg. стр. 51. [2]) Тамъ же, стр. 54.
[3]) [4]) См. примѣч. на стр. 391.

какъ нѣчто необъяснимое, не мирящееся съ его основнымъ воззрѣніемъ, или, какъ онъ предпочитаетъ выражаться, ирраціональное. А во-вторыхъ, на дѣлѣ, за природой признается какое-то не истинное, не подлинное существованіе; она для Эйкена скорѣе μὴ ὄν, нежели ὄν. Съ прогрессомъ въ развитіи духовной жизни природа, съ точки зрѣнія Эйкена, все болѣе и болѣе вовлекается въ сферу духовной жизни, и неизбѣжнымъ результатомъ этого процесса должно быть полное раствореніе природы въ жизни духа. Такимъ образомъ, необходимо долженъ наступить такой моментъ, когда природа станетъ, что называется, ein überwundener Standpunkt, когда, слѣдовательно, идеалистическій монизмъ окончательно восторжествуетъ.

Что касается главной поставленной себѣ Эйкеномъ задачи, т.-е. задачи открыть единство духовной жизни, то съ перваго разу можетъ показаться, что, съ принятіемъ точки зрѣнія абсолютнаго идеализма, эта задача была только усложнена и затруднена. Повидимому, принятіе этой точки зрѣнія должно было только обогатить духовную жизнь новымъ противорѣчіемъ, примирить или устранить которое будетъ труднѣе, чѣмъ всякое другое противорѣчіе человѣческой жизни. Наша мысль не знаетъ противоположности болѣе рѣзкой и болѣе непримиримой, чѣмъ противоположность духа и тѣла, внутренняго и внѣшняго. И вотъ эта-то противоположность, съ принятіемъ точки зрѣнія абсолютнаго идеализма, входитъ въ самыя нѣдра духовной жизни, и изъ проблемы, внѣшней по отношенію къ духу, касающейся лишь его отношенія къ внѣ его лежащей области, дѣлается внутреннею проблемой духа, касающейся его собственной сущности. И дѣйствительно, какъ мы увидимъ далѣе, на противоположность духовной дѣятельности и противостоящаго ей объекта Эйкенъ смотритъ, какъ на самую существенную и основную противоположность, стоящую ему на пути къ достиженію единства духовной жизни. Но было бы ошибочно думать, что чрезъ это Эйкенъ создаетъ себѣ крупное затрудненіе. Дѣло въ томъ, что, съ перенесеніемъ противоположности духовной дѣятельности и предмета вовнутрь, она становится уже не такой непримиримой; напротивъ, точка зрѣнія абсолютнаго идеализма подсказываетъ весьма естественный и легкій способъ такого примиренія. Результатомъ этой точки зрѣнія является расширеніе области духовной жизни, весьма выгодное для возведенія ея къ единому принципу.

Эйкенъ получилъ возможность смотрѣть на духовную жизнь не какъ на голую или, какъ онъ выражается, функціональную дѣятельность, но какъ на дѣятельность творческую, съ которой неразрывно связано и ея произведеніе, ея предметъ. Такая замѣна измѣнчивой и текучей функціональной дѣятельности дѣятельностію, стоящей въ неразрывной связи съ относительно прочными и устойчивыми ея произведеніями, какъ нельзя болѣе способствовала выполненію основной задачи Эйкена свести духовную жизнь ко всеобъемлющему единству. Можно сказать, что только это и сдѣлало его задачу до нѣкоторой степени осуществимой [1]). Именно, только благодаря расширенію сферы духовной жизни и на объектъ Эйкенъ получилъ возможность установить два другихъ предварительныхъ положенія, существенно ему необходимыхъ для выполненія его задачи. Къ раскрытію этихъ положеній мы теперь и обратимся.

Замыселъ Эйкена свести духовную жизнь къ единству сразу же встрѣчалъ для себя, повидимому, непреодолимыя затрудненія въ характерѣ духовной жизни, какъ она намъ непосредственно открывается. «Обозрѣвая современную эпоху, пишетъ Эйкенъ, мы хотѣли показать неотложный характеръ проблемы (т.-е. проблемы объ единствѣ духовной жизни) Можетъ быть, при этомъ мы показали и нѣчто другое, чего не имѣли въ виду показать: невыполнимость предпріятія, полное безсиліе предъ лицомъ такой задачи. Столько раздвоенности и спутанности, столько пересѣкающихся и сталкивающихся направленій дѣятельности въ предѣлахъ одной эпохи! Если мы окинемъ мысленнымъ взглядомъ разнообразіе ежедневныхъ занятій человѣчества, сумятицу народовъ и эпохъ, безконечное соперничество между отдѣльными индивидуумами, безпрерывное возвышеніе и паденіе въ предѣлахъ отдѣльной души, то какая опора остается тогда для допущенія, что всѣ эти явленія, то разобщенныя, то группирующіяся и переплетающіяся между собой, сходятся въ общемъ единствѣ, какая опора для

[1]) Конечно единство духовной жизни можно было бы надежнымъ образомъ обезпечить чрезъ признаніе субстанціальнаго начала этой жизни, т.-е. души. Но на этотъ путь Эйкенъ не желаетъ ступить, раздѣляя свойственное новѣйшему времени отвращеніе отъ всего субстанціальнаго и устойчиваго, не захваченнаго непрерывно совершающимся процессомъ, хотя въ концѣ концовъ, какъ мы увидимъ, самъ долженъ былъ признать нѣчто подобное.

надежды сдѣлать это единство достояніемъ нашей мысли?» [1]). Такимъ образомъ, ясно, что если брать духовную жизнь въ ея непосредственной наличности (der unmittelbare Bestand), [2]) такъ, какъ она намъ непосредственно открывается, поставленная Эйкеномъ задача не могла быть разрѣшена. Единственнымъ выходомъ изъ этого положенія было допустить наличность иного процесса духовной жизни, возвышающагося надъ этой спутанностію эмпирической жизни. Это допущеніе Эйкенъ дѣйствительно и дѣлаетъ [3]) (это первое изъ тѣхъ двухъ положеній, о которыхъ только-что было сказано), и основаніе къ такому допущенію онъ находитъ именно въ объективной сторонѣ духовной жизни. Эта сторона обнаруживаетъ такія свойства, которыя съ необходимостію заставляютъ постулировать высшую дѣйствительность, возвышающуюся надъ измѣнчивымъ, текучимъ и подверженнымъ всякаго рода случайностямъ міромъ непосредственнаго сознанія.

Подобно Францу Брентано (и можетъ быть, не безъ вліянія съ его стороны), Эйкенъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что всѣ явленія психической жизни—не только представленія, но въ одинаковой степени чувства и желанія—отличаются предметностію. «Всякое развитое жизнеповеденіе (Lebensführung) требуетъ присутствія объекта (Vorwurfes), не только познаніе, но цѣлесообразное дѣйствіе и опредѣленнымъ образомъ направленное чувствованіе; всѣ они содержатъ рѣшеніе (eine Entscheidung), а рѣшеніе никогда не слѣдуетъ изъ простой игры силъ, но всегда предполагаетъ стремленіе, относящееся къ предмету» [4]). Всякое, возвышающееся надъ темнымъ первоначальнымъ состояніемъ, дѣйствіе сознанія заключаетъ въ себѣ отношеніе къ предмету; «независимо отъ сознательной преднамѣренности во всякомъ мышленіи скрывается познаніе, въ дѣйствіи творчество, даже въ чувствѣ оцѣнка и принятіе (Aneignen)» [5]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Эйкена, въ нашей психической жизни открывается особый «міръ содержанія» [6]), отличающійся, въ противоположность текучимъ и измѣнчивымъ состояніямъ сознанія, устойчивостію и неизмѣнностію.

---

[1]) Ploleg. стр. 21. [2]) Proleg. стр. 22.

[3]) Этотъ высшій процессъ духовной жизни Эйкенъ называетъ „естественнымъ процессомъ духа“—Naturgeschehen des Geistes (Proleg. стр. 22).

[4]) Proleg. стр. 61. [5]) Тамъ же, стр. 26.

[6]) Тамъ же, стр. 25.

Предметный характеръ нашей психической жизни въ новѣйшее время подчеркивается и другими изслѣдователями, среди которыхъ слѣдуетъ особенно отмѣтить Гуссерля и Мейнонга. Но Эйкенъ при этомъ пошелъ гораздо далѣе, чѣмъ названные мыслители. Ни Гуссерль, ни тѣмъ болѣе Мейнонгъ не сдѣлали изъ факта предметности какого-либо вывода относительно реальной дѣйствительности. Боязнь стать на метафизическій путь заставила ихъ удержаться отъ подобнаго рода выводовъ. Гуссерль, напримѣръ, относительно своихъ «значеній» въ концѣ концовъ утверждаетъ, что хотя они и служатъ подлиннымъ предметомъ нашихъ сужденій, однако не существуютъ ни внутри сознанія, ни внѣ его—они вообще не существуютъ [1]). Въ противоположность Гуссерлю Эйкенъ не убоялся пойти по стезямъ Платоновской метафизики и дѣлаетъ смѣлое заключеніе, что въ предметной сторонѣ нашихъ психическихъ состояній, столь отличной по своимъ свойствамъ отъ послѣднихъ, открывается высшая духовная дѣйствительность [2]). И несомнѣнно Эйкенъ поступилъ и болѣе послѣдовательно и болѣе правильно. Та точка зрѣнія, на которую сталъ Гуссерль, а отчасти и Мейнонгъ, необходимо должна привести къ постулированію реальныхъ коррелятовъ познанія и психической дѣятельности.

О предметной сторонѣ духовной жизни мы узнаемъ изъ непосредственнаго сознанія. Но въ сознаніи находитъ себѣ выраженіе лишь общій постулятъ высшей дѣйствительности, конкретизировать же этотъ постулятъ, дать опредѣленный образъ его сознаніе не въ состояніи. На почвѣ эмпирическаго сознанія не подлежитъ сомнѣнію лишь его общее предметное устремленіе, лишь принципъ предметности, но не тѣ или другіе опредѣленные предметы, къ которымъ состоянія сознанія

---

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, стр. 101; срвн. стр. 124.

[2]) Proleg. стр. 25.—Близость своей точки зрѣнія къ Платону отмѣчаетъ самъ Эйкенъ, который въ своей Die Lebensanschauungen d. grossen Denker даетъ о философіи Платона восторженный отзывъ. Платонъ первый возвысился надъ непосредственной эмпирической дѣствительностію и открылъ путь къ высшему идеальному міру. „Духовный міръ здѣсь освобождается отъ узко-человѣческаго бытія и своею самостоятельностью даетъ нашей жизненной работѣ непоколебимую опору“ (привед. соч. стр. 50). Типъ платоновскаго міровоззрѣнія состоитъ въ „неразрывномъ переплетеніи убѣжденій, что для мужественной работы мышленія открывается новый міръ истинной сущности и подлиннаго блаженства“ (тамъ же, стр. 51).

относятся. Напротивъ, именно здѣсь-то конкретное сознаніе наиболѣе подвержено ошибкамъ и промахамъ, ибо какъ часто то, что мы считали дѣйствительнымъ предметомъ, оказывается пустымъ призракомъ! И, что особенно худо, конкретное сознаніе не располагаетъ какимъ-либо безспорнымъ и надежнымъ критеріемъ для сужденія о томъ, что является подлиннымъ и истиннымъ и что ложью и искаженіемъ [1]). Развитіе сознанія запечатлѣно характеромъ случайности, подчинено ряду слѣдующихъ безъ всякаго разумнаго порядка вліяній окружающаго міра [2]) (при точкѣ зрѣнія обсолютнаго идеализма эти вліянія должны оцѣниваться, конечно, какъ внутреннія условія развитія сознанія, но это не мѣняетъ дѣла). Подъ этими разнообразными вліяніями вырабатывается цѣлый рядъ синтетическихъ сочетаній, которыя, въ свою очередь, вступаютъ въ разнообразныя отношенія между собой. Всѣ эти сочетанія претендуютъ на предметное значеніе. Но мы не можемъ быть увѣрены въ томъ, что эти претензіи всегда основательны. Напротивъ, упомянутыя условія развитія сознанія даютъ основанія предполагать, что если не всѣ, то нѣкоторыя изъ этихъ сочетаній не имѣютъ реальнаго значенія, а этого достаточно, чтобы подорвать всякое довѣріе къ непосредственному сознанію. Пусть мы точно знаемъ, что въ нашемъ сознаніи намъ даны и истинныя сочетанія, открывающія передъ нами подлинную дѣйствительность. Но несомнѣнно, что эти истинныя сочетанія перепутаны съ неправильными, произвольными и случайными связями, и у насъ, пока мы находимся въ предѣлахъ эмпирической жизни сознанія, нѣтъ никакихъ средствъ отличить первыя отъ вторыхъ и сказать: да! эти вотъ сочетанія открываютъ мнѣ подлинный синтезъ бытія [3]).

Итакъ, оставаясь на почвѣ непосредственной эмпирической жизни, открывающейся намъ прежде всего въ нашемъ индивидуальномъ сознаніи, оказывается невозможнымъ открыть подлинную дѣйствительность, истинную духовную жизнь. Послѣ этого остается только обратиться къ надъ-индивидуальнымъ явленіямъ общечеловѣческой духовной жизни и посмотрѣть, нельзя ли на основаніи послѣднихъ начертать образъ истинной духовной жизни. Такими явленіями общечеловѣческой ду-

[1]) Proleg. стр. 29. [2]) Тамъ же, стр. 28.
[3]) Proleg. стр. 29.

ховной жизни служатъ прежде всего доступныя внѣшнему наблюденію «результаты общечеловѣческой дѣятельности, очевидные успѣхи техники и внѣшней культуры» [1]), а затѣмъ наука, мораль, искусство, государство [2]), направленія, характеризующія цѣлыя эпохи [3]) и т. д. Всѣ эти явленія, всѣ эти феномены выступаютъ не обособленно, но оказываются тѣсно связанными между собой, образуя нѣчто цѣлостное. Послѣднему обстоятельству Эйкенъ придаетъ большое значеніе, такъ какъ именно въ этой взаимной связи феноменовъ духовной жизни онъ видитъ ручательство ихъ реальности, ихъ принадлежности къ единому корню подлинной духовной жизни; почему онъ и называетъ ихъ Лейбницевскимъ терминомъ phaenomena bene fundata [4]). Эйкенъ не упускаетъ изъ вида того обстоятельства, что во всѣхъ этихъ феноменахъ мы имѣемъ дѣло не съ самою духовною жизнію, а собственно съ продуктами ея, какъ бы съ ея «осадкомъ» [5]). Но изъ этого затрудненія Эйкенъ выходитъ, полагая неразрывную связь между произве-

---

[1]) Proleg. стр. 43. [2]) Тамъ же, стр. 45.

[3]) Напримѣръ, скептицизмъ (тамъ же, стр. 44).

[4]) Тамъ же, стр. 46.—Источникъ единства, отличающаго совокупность феноменовъ человѣческой духовной жизни, Эйкенъ видитъ въ томъ, что человѣческая дѣятельность имѣетъ характеръ работы. „Если всякая работа есть дѣятельность, то не всякая дѣятельность работа. Кто работаетъ, тотъ находится подъ властью цѣли, а въ сознательно-активной жизни нѣтъ такой цѣли, которая бы не искала связи, не стремилась къ дальнѣйшимъ и послѣднимъ цѣлямъ. Далѣе, нѣтъ работы безъ соединенія дѣятельности съ извѣстнымъ предметомъ, безъ формированія взятаго предмета на основаніи задатковъ дѣйствующаго; но предметъ не можетъ быть фиксированъ безъ выясненія его отношеній къ сосѣднимъ предметамъ, его положенія среди окружающаго. Поэтому гдѣ работа, тамъ подготовляется единство какъ воли, такъ и произведенія. Если есть у человѣчества общая работа, если человѣчество работаетъ надъ общимъ предметомъ въ общихъ цѣляхъ, то оно владѣетъ единствомъ дѣятельности, то оно живетъ въ общемъ мірѣ, міръ работы. Что подобная работа человѣчества имѣется, объ этомъ учатъ такія созданія, какъ наука и искусство, объ этомъ учитъ подчиненіе всякаго стремленія идеѣ культуры, объ этомъ учитъ созиданіе духовнаго міра посреди если не противодѣйствующей, то, однако, равнодушной природы... При всѣхъ своихъ несовершенствахъ міръ работы представляетъ, сравнительно съ другой дѣятельностью, высшую степень прочности и даетъ изслѣдованію то, чего мы прежде не имѣли,—наличность связанныхъ между собою феноменовъ“ (тамъ же, стр. 45).

[5]) Proleg. стр. 43.

деніемъ и произведшею его фунціональною дѣятельностію, между цѣлымъ и отдѣльною индивидуальностію [1]). Однако, здѣсь мы входимъ въ самое существо Эйкеновскаго міровоззрѣнія, о которомъ рѣчь должна быть позднѣе *).

В. Бѣляевъ.

---

25 февраля, 1912 года. Печатать разрѣшается. Ректоръ С.-Петербургской Духовной Академіи епископъ *Георгій*.

Редакторъ, профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи *Николай Сагарда*.

---

[1]) „Невѣрно, что человѣческое существованіе сводится къ противоположности между духовнымъ бытіемъ для себя и бездушными созданіями; въ человѣческомъ существованіи содержится прежде всего взаимодѣйствіе жизни между индивидуумомъ и цѣлымъ; оно содержится здѣсь, какъ въ дѣтельности, носителемъ которой являются всѣ, такъ и въ дѣятельности, которая доступна каждому индивидууму, въ совокупности историческаго развитія, принимаемаго, какъ живая дѣятельность. Дать мѣсто человѣчеству не значитъ исключить индивидуума. Ибо послѣдній не только можетъ внутренне себѣ усвоить судьбы и задачи человѣчества, но онъ способенъ и собственную сущность показать съ точки зрѣнія цѣлаго и развить внутри цѣлаго. Исключается только то, что мы прежде назвали единичнымъ, индивидуумъ въ своей обособленности отъ общихъ цѣлей, въ его случайности, въ его капризѣ“ (тамъ же, 43—44)

*) Продолженіе слѣдуетъ.